

مَطلِعُ النَّيِّرَيْنِ
في مَعْنَى القُدْرَتَيْنِ



وصف النسخ الخطية

اعتمد في إخراج هـٰذه الرسالة علىٰ **نسختين خطيتين أصيلتين** ، وتمَّ الاستئناس **بنسختين أخريين** ، ويظهر أن هـٰذه الرسالة كان لها ذيوعٌ ؛ لموضوعها الشائك الذي كثرما يُتحدَّثُ فيه .

النسخة الأولىٰ

نسخة **المكتبة الأزهرية** بالقاهرة ، ذات الرقم العام (١٠٦٦٢) ، والخاص (٣٢٨) مجاميع .

وهي نسخة تامَّة ، كتبت بخط نسخي مائل للمغربي ، وهي ضمن مجموع ، ووقعت في إحدىٰ عشرة ورقة ، من الورقة (٤٩ ـ ٥٩) ، وكتبت بخط نسخي معتاد ، **ولهـٰذه النسخة ميزتان** :

الأولىٰ : أنها كتبت بحياة العلامة الأمير ؛ حيث تمَّ الفراغ من نسخها سنة (١١٨٩هـ) .

والثانية : أن ناسخها حجازي عبد المطلب من تلامذة العلامة الأمير .

ورمز لها بـ (أ) .

النسخة الثانية

نسخة **المكتبة الأزهرية** بالقاهرة ، ذات الرقم العام (٤١١٥٤) ، والخاص (٣٢١٢) .

وهي نسخة تامة ، وقعت في عشر ورقات ، وكتبت بخط نسخي جميل ، وهي أيضاً مكتوبة في حياة العلامة الأمير ؛ فقد وقع الفراغ من نسخها سنة (١٢١٧هـ) ، علىٰ يد ناسخها محمد يحيى الأشبولي الشافعي .

ورمز لها بـ (ب) .

كما تمَّ الاستئناس بنسخة **المكتبة المركزية** بمسجد السيدة زينب بالقاهرة ، ذات الرقم (٥٨٠) ، **ورمز لها بـ (ج)** ، ونسخة **مكتبة جامعة الملك سعود** ، ذات الرقم (٥٩٩٧) ، **ورمز لها بـ (د)** .



صور من المخطوطتين المعتمدتين

راموز الورقة الأولى من النسخة (أ)

راموز الورقة الأخيرة من النسخة (أ)

راموز الورقة الأولى من النسخة (ب)

راموز الورقة الأخيرة من النسخة (ب)


مَطلِعُ النَّيِّرَيْنِ
فِي مَعْنَى القُدْرَتَيْنِ

[مقدمة الرسالة]

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدُكَ اللهمَّ يا من تفرَّدَ بالإيجادِ والتأثير ، وتقدَّسَ عن الشَّرِكَةِ والعناد في عموم الاختيارِ والتقدير ، ونصلِّي ونُسلِّمُ علىٰ من جَبَرَ علماءَ أمته بإمداده ، فاكتسبوا من أسرار حكمتِهِ وقاموا بأمرِ الله بين عباده ، صلَّى اللهُ عليه وعلىٰ آله وأصحابِهِ ما تفسَّحَتْ مشكاةُ العقول لأنوارها[1] ، وتفتَّحَتْ كَمائمُ النقول عن أزهارِها[2] ، وسلَّمَ تسليماً كثيراً .

[سببُ تأليفِ هٰذهِ الرسالةِ]

أما بعدُ :

فإنَّهُ قد رُفِعَ سؤالٌ متعلِّقٌ بأفعال العبد ومدخليَّتِهِ فيها ، وما يتعلَّقُ بذلك من اختيارٍ وكسب مع إيجادِ مُنْشِئِها . . لحضرةِ إنسان عينِ التحقيق وعينِ إنسانه[3] ، أفضلِ مَنْ جمع دُرَرَ المعاني في صدفِ الألفاظِ ببَيانه ، ونثر

(١) المشكاة : كوَّةٌ في الحائط غير نافذة ، يوضع فيها المصباح ليُستجمعَ ضوءُهُ ، وفي (ب) : (تفتَّقت) بدل (تفسَّحت) وظاهرٌ تصحيفها ، وفي إحدىٰ نسخ الاستئناس : (انفسحَتْ) .

(٢) الكمائم : جمع كِمامة ؛ بمعنى الكِمِّ الذي يكون غطاءً للنَّوْر ، ويجمع الكِمُّ علىٰ أكمام . انظر « المصباح المنير » (ك م م) .

(٣) شبَّهَ التحقيق بالإنسان ، ثم حذف المشبَّهَ به ، وخَيَّلَ بإثبات عينٍ للمشبَّهِ ، ثم جعل =

مِسْكَ المِداد علىٰ كافور الصحائف ببَنانه ، محيي معالمِ العلوم بعد أن دَرَسَتْ ، ومنوِّرِ أقمارِ الفهوم بعد أن كسفَتْ ، ملحقِ الأواخر بالأوائل ، ومُوضِحِ كلِّ كَمينٍ بكشف الشُّبُهات وشرح الدلائل ؛ شيخِنا ومربِّينا وشيخِ مشايخنا ومربِّيهم : الإمامُ نور الدين أبو الحسنِ عليُّ بن أحمد بن مَكْرَمِ الله العدويُّ ، لا زال فوق الذُّرَا[1] ، نَفْعاً محضاً للعباد كما ترىٰ ، فكم أبدىٰ غرائبَ ما صَكَّتْ سمْعَ متعسِّفٍ إلا سَكَنَ مِنَ الذِّلَّةِ والتسليم[2] ، ولا حلَّتْ قلبَ منصِفٍ إلا قال مرتجلاً : أُشهدُ اللهَ[3] : ﴿ مَا هَـٰذَا بَشَرًا إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾ [يوسف : ٣١] .

وقد قلت مادحاً له : [من الطويل]

أخا الفهمِ حِرْصاً إنَّ دهرَكَ مُسْعِدُ[4] فلا يَمْنَعَنْكَ الفوزَ بالقَصْدِ قُعْدُدُ[5]

= العلامةَ العدويَّ سوادَ وحدقةَ هـٰذه العين ، وقوله : (وعين إنسانه) كأنه جعله ذات التحقيق .

(١) الذُّرا ـ بضمِّ الذال ـ : أعالي الشيء ، وأما بفتحها فالكنف والستر ، تقول : (أنا في ذَرا فلانٍ) ؛ يعني : في كنفه وظله .

(٢) الصكُّ : الضرب الشديد ، قال سبحانه : ﴿ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا ﴾ [الذاريات : ٢٩] ، ففي العبارة استعارة كما ترىٰ ، والمتعسِّف : المائل والسائر بغير هداية ، و(كم) في الجملة خبرية تكثيرية ، وجاء بعدها فعل متعدٍّ ، فوجب جرُّ تمييزها بـ (من) ، فيقال : (كم أبدىٰ من غرائب) ؛ حتىٰ لا يشتبه بالمفعول به للفعل المتعدي ؛ قال تعالىٰ : ﴿ كَمْ تَرَكُوا۟ مِن جَنَّـٰتٍ وَعُيُونٍ ﴾ [الدخان : ٢٥] .

(٣) في (أ ، ب) : (لله) ، والمثبت من إحدىٰ نسخ الاستئناس .

(٤) في (ب) : (مسهد) بدل (مسعد) .

(٥) القُعْدُد ـ وبفتح الدال ـ : قريبُ النسب بالجد الأكبر ، ففيه إيماء للاتكال على النسب ، أو العكس ، أو هو الخامل اللئيم الجبان ، وهو أليق بسياق البيت .

وشَمِّرْ أخي عن ساعدِ الجِدِّ وانتبهْ ولازمْ فِنا شيخٍ بهِ الشخصُ يصعدُ

وهيَّا إلىٰ حَبْرٍ وبحرِ جواهرٍ وكنزٍ بهِ مِنْ كلِّ علمٍ زبرجدُ

إمامٌ لهُ انقادَتْ صِعابٌ عميقةٌ وشمسٌ سَمَتْ كلَّ البدورِ تَوَقَّدُ

هو العَلَمُ الهادي ونِعْمَ سَمَيْدَعاً(١) كفيلٌ بما نرجو حفيظٌ وسَيِّدُ

إمامٌ علا فهْوَ العَلِيُّ وباسمِهِ لهُ منهُ حظٌّ فهو بالحالِ يشهدُ

عدا كلَّ شَرْفٍ العَدَاويُّ نعتُهُ ومَصْعَدُهُ ـ وهو الصَّعِيديُّ ـ أمجدُ

ووالدُهُ الحمدُ لهُ منهُ لاحقٌ فلمَّا أتىٰ منهُ دعوناهُ أحمدُ(٢)

جزى اللهُ عنَّا كلَّ جدٍّ بمَكْرَمٍ أتانا بهِ نسلاً إلى الحقِّ يرشدُ

فيا طَيِّبَ الأنفاسِ يا منبعَ الهدىٰ حنانيكَ يرجوك الأميرُ محمدُ

فإنَّكَ ذُخْري في الحياةِ وبعدَ أنْ أُمَدُّ بلحدي والترابَ أُوسَّدُ

وكم لكَ مِنْ أيدٍ إلينا تتابعَتْ علينا معَ الإقرارِ بالرِّقِّ تشهدُ

وخيرٌ مِنَ الدنيا وما فيها عندَنا وعندَ أولي الإنصافِ ما أنتَ تَرْفِدُ

وهل حالُ مَنْ يعطي مِنَ القلبِ دائماً كحالِ الذي تعطيكَ مِنْ جيبِهِ اليدُ

وهل عَرَضٌ فانٍ يسوِّيهِ عاقلٌ بما عزُّهُ مِنْ فَضْلِ ربِّكَ سرمدُ

لفضلِكَ نُكْراً لا أظنُّ وإنْ يكنْ فقد ينكرُ المصباحَ والشمسَ أرمدُ

ولا زلتَ تُغْضي الحِلْمَ يا نِعْمَ سيِّداً وفي بعضِ أشياءَ التغافلُ يحمدُ

رفاقي أولي الإنصافِ للهِ ربِّكم لإيجادِ هٰذا الحَبْرِ كلُّكمُ احْمَدُوا

بقيةُ أسلافِ الهدىٰ وهو واحدٌ بهِ كلُّ خيرٍ في الرجالِ مبدَّدُ

---

(١) السَّمَيْدَع : بوزان غَضَنْفَر ، ولا تضمُّ السين ، وهو السيد الكريم الشريف السخي .

(٢) يعني : دعوناه قائلين : يا أحمدُ .

فـلا زالَ كهفـاً للبـرايـا مخلَّـدُ أخو الصبرِ والحِلْمِ المزيَّنُ بالتُّقىٰ
يُهِلُّـوا لهـا فـي كـلِّ آنٍ ويغتـدوا ولا زالَ للطـلَّابِ كعبـةَ مَنْسَـكٍ
وحُـفَّ بلطْـفِ اللهِ مـا لاحَ فـرقـدُ ودامَـتْ ودارَتْ بـالفهـومِ كـؤوسُـهُ

فزيَّنَ ـ حفظَهُ الله تعالىٰ ـ علىٰ وَفْقِ عادته الطروسَ بسطور الجواب ، وحقَّقَ القول وكشفَ الحجاب ، غير أنه ـ أدامَهُ الله ـ لاشتغالِهِ بما هو أولىٰ وأهمُّ ، وأنفع وأعمُّ . . دفع إليَّ مُسْوَدَّةَ الجوابِ التي نمَّقَتْها يدُهُ الكريمة ، وأفادني أموراً باللسان مِنْ عباراته النظيمة ، وأمرني بضمٍّ ذاك لذاك ، فامتثلتُ للخدمةِ ، وشمَّرْتُ ساعدَ الجدِّ والهمَّة ، وجمعتها في هـٰذه الكرَّاسة مع أمور أُخَرَ أفادنا إيَّاها في مواضعَ جمَّة ؛ لتتمَّ الفائدة .

ولمَّا وُفِّقْتُ للإتمام سميتُها :

« مطلع النيِّرين فيما يتعلَّق بالقدرتين »

وحيث سمعتَ أيُّها الألمعي الأديب ، والسَّمَيْدعيُّ اللوذعي اللبيب ؛ لفظ : (أقولُ) أو (قلتُ) . . فذلك كغيره للشيخِ نفسِهِ .

وكلُّ ما استحسنه طبعُكَ الكريم وذهنُكَ المستقيم فهو منه وإليه ، وغيرُهُ ناشئٌ من قصوري في جمعي أو سوءِ تحمُّلي لديه .

السّؤال

ما قولُكم في مؤلَّفٍ لبعض العلماء وُجِدَ فيه : أنه ذهبَ طائفةٌ من أهل السنَّة إلىٰ أن قدرةَ العبد شرطٌ لتأثير المؤثِّرِ في فعله وإيجادِهِ إيَّاهُ ، وممَّنْ قال به : الأشعريُّ ، وأبو منصورٍ الماتريديُّ ، على الاختلافِ بينَهما في أنه :

هل من العبد شيءٌ يكونُ له مدخل في فعلِهِ ، أو لا ؛ فمالَ إلى الثاني الأشعريُّ ، وإلى الأول الماتريديُّ .

قال الأشعريُّ : إن الله خلقَ في العبد قدرةً واختياراً ، ثم أوجدَ فعلَهُ مقارناً لقدرته واختياره من غير أن يكون لقدرتِهِ تأثيرٌ فيه حتىٰ يَرِدَ تواردُ مؤثِّرينِ علىٰ شيءٍ واحد ، فالفعلُ مقرونٌ بالاختيار .

قال الماتريديُّ : إن الموجوداتِ كلَّها بقضاء الله وقدره ، وإن إرادةَ الله متعلِّقةٌ بكلِّ كائن ، وإن أفعالَ العباد كلَّها مخلوقةٌ لله تعالىٰ عند قدرةِ العبد وإرادته ، لا بها .

فوافق الأشعريَّ في هٰذا ، **إلا أنه خالفَهُ في خَلْقِ الاختيارات الجزئيَّةِ والإرادات القلبيَّة القائمة بالعباد ، القابلةِ للتعلُّقِ بالحسناتِ والسيئات** ، فقال : إنها لعَدَمِ كونها موجودةً في الخارج لا تحتاجُ إلى الخَلْقِ .

فلا يقال : (إنَّها مخلوقةٌ لله تعالىٰ) ـ كما قال الأشعريُّ ـ حتىٰ يَرِدَ عليه أنه ليس من العبد شيءٌ له مَدْخَلٌ في فعله ، فكيف يُعَدُّ كاسباً ؟

ولا يقالُ : (إنَّها مخلوقةٌ للعبد) حتىٰ يلزمَ كونُ الشيء مخلوقاً لغيرِ الله .

فهل ما ذُكِرَ في المؤلَّفِ المذكور صحيحٌ ؟

وما الفرقُ بين الماتريديِّ والأشعريِّ في الجزء الاختياري في العبد ؟

وهل هو مخلوقٌ ؟

وما محلُّهُ في العبد ؟

أفيدونا الجوابَ ، ولكم الثوابُ .

[الجواب]

[بيانُ معنى القدرةِ وتعلُّقِها]

اعلم : أن قدرةَ الله تعالىٰ صفةٌ موجودة زائدةٌ على الذات يصحُّ رؤيتُها[١] ، بها الإيجادُ والإعدامُ علىٰ وَفْقِ إرادته تعالىٰ[٢] .

ولها تعلُّقانِ :

صُلُوحيٌّ أزليٌّ : وهو في الحقيقة تعلُّقٌ بالقوَّةِ ، لا بالحقيقة[٣] .

وتنجيزيٌّ حادث : مقارنٌ لما تعلَّقَتْ به في الواقع ، سابقٌ عليه في التعقُّلِ ؛ وهو المُعَنْوَنُ عنه بالخَلْقِ والإعدامِ ، ونحوِهما على اختلافِ أفراده[٤] .

---

(١) **يعني** : وجودُها ـ في الخارج ، لا في الذهن ، ولا كالثابتة ؛ كالسُّلوب والإضافات ـ دليلُ زيادتها ؛ لعدم تعقُّلِ عالِمٍ بغير علمٍ ، لـٰكن زيادتها لا علىٰ أنها غيرٌ ، كما أنها ليست بعينٍ ، وانظر « تهذيب المنطق والكلام » (ص٨٠) ، ومعنىٰ رؤيتها : رؤيةُ ذاتِ القديم المتصفة بها ، أو رؤيتها قائمةً في ذات القديم ؛ إذ كلُّ موجودٍ يُرىٰ عند إمامنا الأشعري ، وظاهرُ كلام قدماء الأشاعرة كالقلانسي وابن كُلَّاب أن القائم بنفسه هو وحده الذي يُرىٰ ، وعليه فلا تُرى الصفات . انظر « الأسماء والصفات » للبغدادي (١/ ٦٥١ـ٦٥٢) .

(٢) تعلُّق القدرة بالوجود والعدم هو قول قاضي السنة الباقلاني ، وهو الذي صححه الإمام السنوسي في « شرح المقدمات » ؛ إذ العدم الطارئُ ممكنٌ وحادث ، وذهب إمام الحرمين إلىٰ كون أثر القدرة لا يكون إلا وجودياً ، قال الإمام السنوسي في « شرح المقدمات » (ص٢٤٣) : (بل إنما يلزم فيه أن يكون متجدِّداً حادثاً ، كان ذلك المتجدِّد وجودياً أو عدمياً ، **وهـٰذا هو الحق الذي لا شك فيه** ، والله تعالىٰ أعلم) ، وقال الإمام الأشعري كما في « مجرَّد مقالاته » (ص١١٧) بعدم تعلق القدرة بالمعدوم .

(٣) ولذلك كان تعلقاً واحداً لا يتعدَّد .

(٤) كالإحياء والإماتة ، والرِّزْق والإيلام ، وهـٰذا التعلُّق هو تعلُّقٌ بالحقيقة ؛ وهو صفة =

وأفرادُ التعلُّق المذكورةُ : **هي صفاتُ الأفعال عند الأشعريِّ** ، وهي حادثةٌ ؛ بمعنىٰ : أنها متجدِّدةٌ بعد عدم ؛ لأنها اعتبارات لا وجودَ لها[1] ، ولا محذورَ في ثبوت الحادث بهٰذا المعنىٰ للقديم ؛ ككونه مع العالَمِ وبعده[2] .

وقال الماتريديَّةُ : صفاتُ الأفعال قديمةٌ[3] .

وعَنَوا بها : صفةً للذات غيرَ القدرة هي مبدأٌ للإضافة التي هي إخراجُ المعدوم من العدم للوجود[4] ؛ فإن تعلَّقت بالحياة سُمِّيَتْ إحياءً ، وبالموت سُمِّيَتْ إماتةً ، إلىٰ غير ذلك ، فهي صفةٌ واحدة لها أسماءٌ متعددة باعتبار تعلُّقاتها المختلفة[5] .

وأما كونُ كلٍّ من ذلك صفةً حقيقية أزلية فممَّا تفرَّدَ به بعضُ علماءِ

= نفسية للصفات المتعلِّقة عند الإمام الأشعري والسنوسي ، وهو أمرٌ اعتباري راجعٌ للنسب والإضافات عند محققي أهل السنة ، وقيل : وجودي ، وقيل : إنه حالٌ ، وقيل : إنه من مواقف العقول . انظر « حواشي اليوسي علىٰ شرح كبرى السنوسي » (٢/ ٣٧٢) ، و« تحقيق المقام » (ص٢١٤) .

(١) **وبه تعلم** : أن صفات الأفعال هي تعلقات القدرة ، وكذا الإرادة علىٰ جعلها مؤثرة .

(٢) لأن هٰذا محضُ إضافة ، والإضافات ترجع للاعتبارات ؛ يعني : وجودها ذهني فقط ، ومثل ما ذكر : كونه تعالىٰ مذكوراً بألسنتنا ، ومعبوداً لنا . انظر « شرح العقائد النسفية » (ص١٩٣) .

(٣) **يعني** : منشأ الأفعال ، أو الصفاتِ التي تستند إليها الأفعال ، لا أن الأفعال قديمة ؛ إذ هٰذا لا يقول به عاقل ؛ إذ معنى الفعل : ما لم يكن ثمَّ كان .

(٤) وسَمَّوا هٰذه الصفة بالتكوين ، وقالوا : هو غير المكوَّن قطعاً .

(٥) انظر « شرح العقائد النسفية » (ص١٩١) ، **وعليه** : تكون تعلُّقات القدرة عند الماتريدية أشبه ما تكون بالتعلُّق الصلوحي عند الأشاعرة ؛ لأنها صفة من شأنها تهيئة الممكن لأن يوجد ، وإنما يوجد عندما تتعلق به صفة التكوين تنجيزياً .

ما وراء النهرِ ، وفيه تكثيرٌ للقدماء جدّاً[1] .

وجعل الماتريديةُ وظيفةَ القدرة جَعْلَ الممكن قابلاً للوجود مثلاً ، فتعلُّقها سابقٌ علىٰ تعلق التكوين[2] .

وقال الأشاعرة : قبولُ ذلك نفسيٌّ للممكن[3] ، ووظيفةُ القدرة الإيجادُ والإعدام .

فعُلِمَ : أن الخلافَ في صفات الأفعال حقيقيٌّ ، خلافاً لمن جعلَهُ لفظياً .

[أثرُ الخلافِ في بقاءِ العرض زمانين في تعلق القدرة بالإيجاد والإعدام]

وما علمتَهُ من أن الإيجاد والإعدام بالقدرة هو مذهبُ القاضي ، وهو الأرجحُ[4] ، خلافاً لمَنْ قال : إنما تتعلَّقُ بالإيجاد ، وأما الإعدام فالعَرَضُ

---

(١) مع عدم وجود مغايرة في الماهية ، ولزوم وجود صفات حقيقية وجودية خارجة عن الحصر . انظر « شرح العقائد النسفية » (ص١٩٨) ، و« النبراس » (ص٣٤٥) .

(٢) يعني : كأن الممكن الذي سيوجد قبل وجوده ليس فيه صفة تصحِّحُ وجوده ، فوظيفة القدرة حينئذ ـ يعني : تعلُّقَها به ـ إيجادُ هـٰذه الصفة المصحِّحة ، فكأنه ـ ولله المثل الأعلىٰ ـ يوجد تصويراً في العرش ، ثم تبرزه صفة التكوين إيجاداً ، قال العلامة المحقق السعد في « شرح العقائد النسفية » (ص١٩٨) : (والتحقيق : أن تعلُّقَ القدرة علىٰ وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده . إذا نُسِبَ إلى القدرة يُسمَّىٰ إيجابَها له ، وإذا نُسِبَ إلى القادر يُسمَّى الخَلْقَ والتكوين ونحوَ ذلك) .

(٣) إذ الممكن : ما يقبل لذاته الوجود أو العدم ، فلا معنىٰ لوجود صفة تكسبه هـٰذا المعنى الذي هو من ماهيته .

(٤) انظر « شرح المقدمات » (ص٢٤٣) .

ينعدمُ بنفسه ؛ لأن من طبعِهِ أنه لا يبقىٰ زمانينِ ، وبقاءَ الجوهر مشروطٌ بإمداده بمادَّةِ الأعراض المتعاقبةِ عليه ، فإذا أُمسكَتْ عنه انعدمَ بنفسه .

قلنا : أساسُ هٰذا ـ وهو أن العَرَضَ لا يبقىٰ زمانينِ ـ وإن اشتَهَرَ . . فهو خلافُ التحقيق[1] ؛ لأنه مبنيٌّ علىٰ ما نُقل عن الأشعريِّ ؛ من أن البقاء صفةُ معنىً وجوديةٌ ، فلا تقوم بالعَرَضِ ؛ لأن قيام المعنىٰ بالمعنىٰ محالٌ ؛ إذ قيامُ المعنىٰ هو تحيُّزُهُ بالتَّبَعِ لما قام به ، وما لا يتحيَّزُ بالذات كيف يتحيَّزُ غيرُهُ بالتَّبَعِ له ؟![2] .

والتحقيقُ : أن البقاءَ صفةُ سلب[3] ؛ أي : نفيُ انتهاءِ الوجود ، حتىٰ قال بعضُهم : (لا يجوز القولُ بأن البقاء زائدٌ على الذات يصحُّ رؤيته)[4] ، ولا مانعَ من قيام السلب بالعرض ؛ أي : اختصاصِهِ به اختصاصَ النعت بالمنعوت ؛ كسلب الجوهريَّةِ عنه[5] ، والسواديَّةِ عن البياض ، فلا محذورَ

---

(١) في هٰذا التحقيق تحقيقٌ سيأتي قريباً تعليقاً ، علىٰ أن القول ببقاء الأعراض دواماً إنما هو قول الكرامية . انظر « الأسماء والصفات » للبغدادي (١/ ٦٩٣) ، وسيأتي قريباً للإمام المصنف (ص ٢٥٢) قوله : (ومن أحكام العرض : انعدامُهُ بنفسه عقيب زمن وجوده ، وعدم بقائه ، زمانين) ، ولٰكنه صحَّح القولَ هنا .

(٢) قال الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري » (ص١٢ـ١٣) : (وكان يذهب إلىٰ أن العلوم المحدثة لا يجوز عليها البقاء ، وهٰكذا سائر الأعراض ؛ أنه لا يصحُّ وجود شيء منها أكثرَ من وقت واحد) ، ونسبة خلاف هٰذا القول للإمام الأشعري لا يلتفت إليها .

(٣) يعني : بعد تحرير الأدلة وطول النظر ، فلا يأثم المتقدِّمون بجعلها نفسية أو معنىً عند تفتيق القول في نوعها .

(٤) إذ الذي يصحُّ رؤيته هو الموجود خارجاً عند الإمام الأشعري ، والقائم بنفسه عند الإمامين ابن كلاب والقلانسي . انظر « الأسماء والصفات » (١/ ٦٥١) .

(٥) يعني : عن العرض ، فتقول : العرض ليس بجوهر ؛ لأن السلب ثابتٌ ، وليس بموجودٍ .

في بقاء العرض زمانينِ فأكثرَ ، وكذا لا محذورَ فيه إن قلنا : (البقاءُ : استمرارُ الوجود) ، وإن معنىٰ : (وُجِدَ فلم يبقَ) : وُجِدَ فلم يستمرَّ وجودُهُ ؛ لأن الاستمرار اعتبارٌ[1] .

وهو أيضاً يقومُ بالمعنىٰ ؛ كالسرعة والبطء للحركة[2] .

فمن ثَمَّ قيل : إن إنكارَ بقاء العرض ، والقولَ بأن البياض القائم بالمحلِّ في هـٰذا الوقت ليس هو المشاهَدَ فيه قبلُ ، وإنَّما انعدمَ ذلك ووُجِدَ آخرُ مثلُهُ وهـٰكذا . . نوعٌ من السفسطةِ[3] .

---

(١) هـٰذا لائقٌ بمن جعل البقاء صفة نفسية ، قال الإمام السنوسي في « شرح العقيدة الصغرىٰ » (ص١٤٦) : (وهـٰذا المذهب ضعيفٌ) .

(٢) فيقال : حركة بطيئة أو سريعة ؛ إذ البطء والسرعة كلاهما اعتباران .

(٣) قال ذلك شيخ المحققين العلامة السيالكوتي كما نقله عنه العلامة الفضالي الجرَوَاني . انظر « حاشية الأمير علىٰ إتحاف المريد » (١/ ٦٢٧) .

وقد رأيتَ أن العلامة العدوي اختار محقِّقاً القولَ بجواز بقاء الأعراض زمانين ، نعم ؛ ما علَّل به من كون المختار المحقَّق أن البقاء صفةُ سلب ، لا صفة معنىً كما ذهب إليه الإمام الأشعري . . مسلَّمٌ ، ولـٰكنَّ الذي لا يُسلَّم أنه علَّة لنفي القول بعدم بقاء العرض زمانين ، **كيف والذي عليه جمهور الأشعرية هو قول الأشعري من عدم بقائها** ؟! قال الإمام البغدادي في « الأسماء والصفات » (١/ ٦٩٤) : (اختلفت المعتزلة في هـٰذا الباب ؛ فمنهم : من نفىٰ بقاء جميع الأعراض ، وقال : لا يبقىٰ شيء منها وقتين ، وبه قال الكعبي ، **وإلىٰ هـٰذا القول ذهب جميع أصحابنا**) .

وقال الإمام المحقق أبو المعين النسفي الماتريدي في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٤٦) : (قال أصحابنا : إن بقاء الأعراض مستحيل ، لن يتصور بقاء شيء منه ، بل يوجد ثم ينعدم في الثاني من زمان وجوده) .

وقال الإمام الآمدي في « أبكار الأفكار » (٣/ ١٦٤) : (**مذهب أهل الحق من الأشاعرة** : أن الأعراض جملتُها غير باقية ، بل هي على التقضِّي والتجدُّد) .

وقال حجة الإسلام في « الاقتصاد » (ص١٤٦) : (فناء الأعراضِ بأنفسها ، ونعني =

[تعلُّقُ القدرة بالجواهر والأعراض ، لا بالأحوال والاعتبارات]

إذا علمتَ ذلك : تحقَّقَ عندك أن قدرةَ الله تعالىٰ تتعلَّقُ بالجواهر والأعراض إيجاداً وإعداماً[1] ؛ فالعدمُ اللاحق بالقدرة[2] ، وأما العدمُ السابق على الوجود فهو في تعلُّق القدرة تعلُّقَ قبضةٍ ؛ بمعنىٰ : أنها صالحةٌ

= بقولنا : « بأنفسها » : **أن ذواتِها لا يُتصَوَّرُ لها بقاء**) ، أما السفسطة : فهي إنكار مشاهدة بقائها بالعين المجرَّدة الحادثة ، لا بعين العقل ؛ ألا ترىٰ أننا نرى اليوم المصباح الذي تتواتر عليه أعراض النور بسرعة كبيرة ، فلا نحكم ببقائها بجزم ، مع كوننا نحكم ببقائها بالمشاهدة القاصرة ، وإلىٰ ذلك يشير قوله سبحانه : ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ [قَ : ١٥] ، فالذات يعيد مولانا خَلْقَها مع خلق الأعراض الجديدة التي هي شرط وجودها ، والله أعلم ، علىٰ أننا لو سلَّمنا بقاء بعض الأعراض لم يمكن تسليم بعضها الآخر ؛ كالحركة مثلاً ، وكل شيء هالك إلا وجهه سبحانه .

قال الأستاذ أبو منصور البغدادي في « الأسماء والصفات » (٣/ ٢٦١) : (بقاءُ الواحد منَّا ومن سائر الأجسام الباقية متجدِّدٌ في كل حال يكون باقياً فيه ، وبقاء الإلـٰه سبحانه صفة واحدة باقية ، وجميع صفاته في الجملة باقية ، وصفات غيره أعراض ، **ولا يصحُّ بقاء شيء منها عندنا** ، وإنما تتجدَّد أحكامه على الأجسام بتجدُّدها عليها) .

وتوسَّط العلاف والجبائي وابنه من المعتزلة ؛ فقالوا ببقاء بعض الأعراض ؛ كالحرارة والبرودة والاعتماد ، وبفناء بعضها ؛ كالأصوات والحركات . انظر « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٤٦) .

(١) **يعني** : كما تتعلق قدرته تعالىٰ بالجواهر إيجاداً وإعداماً فكذلك تتعلق بالأعراض ، لا أن الله تعالىٰ يخلق العرض ثم ينعدم هو بنفسه ؛ لاستحالة بقائه زمانين ، وهـٰذا كما ترىٰ علىٰ مذهب من يرى بقاء العرض زمانين .

(٢) **يعني** : أن العدمَ الطارئ ـ وهو ما سبقَهُ وجود ـ إنما يكون بتعلُّقِ القدرة ؛ فإعدامُ زيد بعد وجوده هو من متعلَّقات القدرة ، وهـٰذا ما اختاره وحققه الإمام السنوسي ، وهو قول قاضي السنة الباقلاني .

لقطعِهِ بالوجود ، وتركِهِ بحاله[1] .

وأما الأحوالُ والاعتبارات : فالحكمُ بتعلُّقِها بهما وعدمِهِ يتوقَّفُ على تصوُّرِهما ، والفرقِ بينهما ، **فنقولُ** :

[تعريفُ الحالِ]

الحالُ : صفةُ إثباتٍ في الخارج ؛ لا تتَّصفُ بالوجود بحيث يمكنُ رؤيتُها ، ولا بالعدم ، فهي واسطةٌ بين الموجود والمعدوم .

[دلائلُ القائلينَ بثبوتِ الحالِ]

استدلَّ القائلون بها : بأن الوجود مشتركٌ زائدٌ على الماهية[2] ، **ليس بموجودٍ** ، وإلا لكانَ له وجودٌ ، ويُنقلُ الكلامُ لوجوده ويتسلسلُ ،

---

(١) **يعني** : أن الأعدام الأزلية للممكنات لا تتعلق بها القدرة إيجاداً ؛ لكونها أزلية ، بل تتعلق بها تعلُّقاً قاطعاً لها ـ وكلمة الوجود هنا فيها نوع تجوُّز ـ ، أو تترك على حالها ؛ فعدمُ زيد قبل وجوده مقطوعٌ عند وجود زيد ، وعدمُ أبٍ لسيدنا آدم عليه السلام لن يقطع ؛ لسبق العلم بعدم وجوده ، وهكذا ، وهاذا الملحظ هو من أقوى أدلة القائلين بعدم تعلق القدرة بالعدم ، بل الإعدام يكون بقطع المدد عن الحادث ، وهو قول الإمام الأشعري .

(٢) انظر « شرح العقيدة الكبرى » (ص٣٠٧) ، أما عند الإمام الأشعري فالاشتراك لفظيٌّ ؛ إذ كلُّ موجودٍ وجودُهُ هو عين ذاته ، ولكن المناسب للسياق هو الاشتراك المعنوي ؛ لقوله : (زائدٌ على الماهية) ، وكونه معنوياً هو ما اختاره العلامة العضد والسيد الجرجاني ، فهو معنىً واحدٌ اشتركت فيه الموجودات كلُّها ، وإلى ذلك ذهب جمع من الأشاعرة وعمومُ الحكماء والمعتزلة غيرِ أبي الحسين البصري ، إلا أنه مشكِّك عند الحكماء ، متواطئ عند غيرهم . انظر « شرح المواقف » (١/١٨٢) .

ولا معدومٍ ، وإلا لزمَ اتصافُ الشيءِ بنقيضه[1] ، فتعيَّنَ : أنه واسطةٌ ، وهو المطلوبُ[2] .

وأيضاً : السوادُ يشاركُ البياض في اللونية ، ويخالفُهُ في السوادية ، فنقول : اللونيَّةُ غيرُ السوادية[3] ؛ ضرورةَ أن ما به التشاركُ غيرُ ما به التمايزُ ، فاللونيَّةُ والسواديةُ :

إما أن يُوجدا للسواد ، فيلزمَ قيامُ العرضِ بالعرض .

أو يُعدما ، فيلزمَ تركُّبُ الموجود من المعدوم ؛ إذ هما المقوِّمان للسواد .

وأجيبَ باختيارِ الأولِ من شِقَّي الأول[4] ، والوجودُ عينُ ذات الموجود ، فلا يتسلسلُ ، وتمييزُهُ عن غيره سَلْبٌ[5] .

---

(١) لأن العدم مندرج بالنقيض الذي هو هنا (لا وجود) ، وهو صادق أيضاً بالواسطة .

(٢) قال الإمام السنوسي في « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٣٠٣) : (والقائلون بثبوت الحال كالقاضي وإمام الحرمين : يقسمون الصفاتِ ثلاثة أقسام : نفسيةٌ ، ومعنوية ، ومعانٍ ، ووجه الحصر : أن المتحقِّق إما أن يتحقَّق باعتبار نفسه ، أو باعتبار غيره ، الأول : الموجود ، والثاني : الحال ، وهو إما أن يكون الغيرُ الذي تحقَّق به ذاتَ موصوفه ، أو معنىً يقوم بموصوفه ، الأول : الحال النفسية ، والثاني : الحال المعنوية) ، وهو كلامٌ حاصر بديع مختصر .

(٣) إذ هي نوعٌ من جنسِ اللونية .

(٤) يعني : الوجود ليس بموجود في نفسه .

(٥) هـٰذا دفعٌ للَّازم الذي أُورد ؛ حيث قالوا : لو كان الوجود موجوداً لكان له وجودٌ ، فنقع في محال التسلسل الباطل عقلاً ، والجواب : أن وجودَ كلِّ شيء هو عين ذاك الشيء ، لا معنىً زائدٌ عليه ، وتمييزَ الموجودين عن بعضهما بالسلب ؛ بأن يقال مثلاً : وجود زيد غير وجود عمرو ؛ للتغاير بين زيد وعمرو بالذوات ، وانظر « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٣٠٨) .

أو الثاني منهما[1] ، والمستحيلُ أن يكونَ الشيءُ هو نقيضَهُ[2] ، واللازم مما ذكرتَهُ : أن الوجود ذو نقيضِهِ ، وهو ليس بمستحيلٍ ، ألا ترىٰ أن الجسم ذو لون ، واللونَ لا جسمٌ ؟! فحَمْلُ الشيء علىٰ نقيضِهِ حَمْلَ (هو هو) فاسدٌ ، وحملُهُ عليه حَمْلَ (هو ذو هو) صحيحٌ .

واختيارِ الأوَّلِ من شِقَّي الثاني[3] ، ونقول : هما قائمانِ بما قامَ به السواد ، لا بالسوادِ[4] .

قال بعضُ الشيوخ ممَّن نصرَ القولَ بثبوت الأحوال ؛ كتقي الدين المُقْتَرَحِ والغزاليِّ[5] : (إن القول بنفيها يسدُّ بابَ التعليل والحدودِ

---

(١) **يعني** : أو الشقِّ الثاني من الأول ؛ وهو أن الوجود معدومٌ .

(٢) هٰذا دفعٌ للَّازم من قولهم : (الوجودُ معدومٌ) ، فيقال : هو ذو عدم ، ومع هٰذا لا يلزم اتصاف الشيء بنقيضه ؛ وهو هنا قولك : (موجود) و(لا موجود) أو (معدوم) ، والجمع بينهما محالٌ ، فنحن لا نقول : (الوجود معدومٌ) علىٰ ظاهره ، بل هو ذو عدمٍ ؛ كما نقول : الحيوان ذو لا حيوانٍ هو السواد والبياض .

(٣) **يعني** : اللونية والسوادية وُجدا للسواد .

(٤) هٰذا دفعٌ للازم من وجود اللونية والسوادية للسواد ، فيقال : لا يلزم من ذلك قيام العرض بالعرض ، بل كلٌّ من اللونية والسوادية قاما بالجوهر الذي قام به السواد ، لا بالسواد نفسه حتىٰ يلزم محالُ قيام المعنى الوجودي بالمعنى الوجودي .

(٥) كذا قال العلامة العكاري في « حاشيته علىٰ شرح العقيدة الكبرىٰ » (ق١٥٢) ، وعبارة الإمام الغزالي في « محك النظر » (ص٧٨) : (وهٰذه المطلقات المجرَّدة الشاملة لأمور مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالوجوه والأحوال والأحكام ، ويعبِّرُ عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ، ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان ، وتارة يعبِّرون عنها بأنها غير موجودة في خارج ، بل في داخلٍ ؛ يعني : خارج الذهن وداخله ، ويقول أرباب الأحوال : إنها أمور ثابتة ، ثم تارة يقولون : إنها موجودة معلومة ، وأخرىٰ يقولون : لا موجودة ولا معدومة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، وقد=

والمقدِّماتِ الكليَّةِ في الأدلَّة)[1] .

أي : إنَّا إذا قلنا : (هـٰذا عالِمٌ لقيام العلمِ به) مثلاً . فلا بدَّ من المغايرة بين العلم والعالِمية ، وإلا لزم تعليلُ الشيء بنفسه[2] .

وإذا قلنا في حدِّ السواد مثلاً : (لونٌ قابضٌ للبصر) فلا بدَّ من المغايرة بين اللونية والقابضية ، وإلا لكان كقولنا : (السواد لونٌ لونٌ) ، فلا يتميَّزُ عن البياض ، ولا يفيد القيدُ الثاني شيئاً[3] .

وكذا مقدِّماتُ الأدلة ؛ لأن الكليَّةَ ملزومةُ الاشتراك المعنوي ، فنافي الأحوال ليس عندَهُ معنيان متغايرانِ ، ولا عمومٌ وخصوصٌ ، وإنما هو شيءٌ واحد ، والاشتراكُ في العبارةِ فقط[4] .

[الوجهُ والاعتبارُ]

وفيه : أن الأشعريَّ وأتباعَهُ من المحقِّقين النافين للأحوال قائلونَ بكلِّ

= دارت فيه رؤوسهم ، وتاهت عقولهم) ، ثم عيَّبَ علىٰ هـٰذه الحيرة حتىٰ قال : (ومن تحيَّرَ في أول منزل من منازل تصرُّف العقل . . كيف يُرجىٰ فلاحُهُ في تصرُّفاته الغامضة ؟!) .

(١) نقله الإمام السنوسي في « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٣٠٨) .

(٢) **كأن نقول** : هـٰذا عالمٌ لكونه عالماً ! ولـٰكن إن حملنا علىٰ حَمْلِ (هو ذو هو) فلا إشكال ؛ يعني : هـٰذا عالم لكونه ذا علمٍ ، وهو تأويل نفاة الأحوال .

(٣) **ويجيب نفاة الأحوال** : بأن القابضية للبصر هي نوعٌ من جنس اللونية ؛ يعني : هي لون وزيادة ، وكلٌّ من اللونية والقابضية قائمٌ في الجوهر الأسود ، لا أن القابضية قامت في السواد .

(٤) **يجيب نفاة الأحوال** : بل عنده شيئان ، إلا أن أحدهما مُتضمَّن في الثاني ؛ كتضمن المقدمة الكبرىٰ صغرىٰ قياسها ؛ نحو : كل إنسان حسَّاس ، زيد إنسان ؛ فهو حسَّاس .

ذلك على أنه وجهٌ واعتبار[1] .

وعطفُ الاعتبار على الوجه تفسيرٌ مرادٌ ، وإطلاقُ الاعتبارِ عليه من إطلاق المتعلِّق ـ بالكسر ـ على المتعلَّق ـ بالفتح ـ ؛ إذ الاعتبارُ فعلُ المعتبِرِ المتعلِّقُ بالمعتبَرِ ، ويقال : (اعتباريٌّ) بياء النسبة .

وتسميتُهُ وجهاً[2] :

إما لأن البصيرةَ تتعلَّقُ به كما يتعلَّقُ البصرُ بوجهِ الشخص .

وإما لأنه جهة من جهات الذهن وطريق من طرقه التي يذهب فيها ويجيء .

[أقسامُ الأمرِ الاعتباريِّ]

ثم هو قسمانِ :

اعتباريٌّ له ثبوتٌ في نفسِ الأمر[3] ؛ أي : عِلْمِ الله ، أو اللوحِ المحفوظ[4] ، أو في نفسه بقطعِ النظر عن اعتبار المعتبِرِ ، على أنه إظهارٌ في محلِّ الإضمار[5] ، على الخلاف في ذلك ، وهو معنى الثبوتِ في خارج

---

(١) ردٌّ مجملٌ على كلِّ ما مضى من اعتراضات مثبتي الأحوال ؛ حاصله : ما سَمَّوه حالاً نسميه اعتباراً ، ونخالفهم في كونه واسطة ، بل وجوده ذهني فقط .

(٢) **يعني** : وتسمية الاعتبار وجهاً ، **ومعنى الاعتبار** : النظر في الأمور ليُعرفَ بها شيءٌ آخر من جنسها .

(٣) **وهو المعبَّرُ عنه** : بالاعتبار الانتزاعي .

(٤) انظر « حاشية الدسوقي على أم البراهين » (ص٦٣) .

(٥) **يعني** : في قوله : (**نفسِهِ**) .

الذهن ، وأمَّا خارجَ الأعيان فهو أخصُّ ، قاصرٌ علىٰ ما تصحُّ رؤيته[1] .

والقسمُ الثاني : اعتباريٌّ بحتٌ لا ثبوتَ له إلا في الذهن[2] ؛ ككون زيد كريماً ؛ إذا كان بخيلاً وفرضتَهُ كذلك ، وهـٰذا هو الأحقُّ باسم الاعتباريِّ[3] .

وبينهما عمومٌ وخصوص من وجه ؛ يجتمعان في الأبوَّة والبنوَّة مثلاً[4] ، وينفرد الثاني من مثالِهِ السابق[5] ، والأوَّلُ في الاعتباريات الثابتة المغيَّبَةِ عنَّا بحيث لا تخطرُ ببالنا أصلاً[6] .

ثم هـٰذا علىٰ أن المراد بقولنا في الثاني[7] : (لا ثبوتَ له إلا في الذهن) : أنَّا لا نعتبرُ إلا ثبوتَهُ في الذهن ، ونقطع النظرَ عن ثبوته في نفسِ الأمر ، لا أنَّا نعتبرُ تحقُّقَهُ حتىٰ يكون هو الأولَ ، ولا عدمَهُ حتىٰ يكون مبايناً للأوَّلِ .

وكذا قولُنا في الأول : (له ثبوتٌ في نفس الأمر) ؛ أي : أعمُّ من أن يكون معه ثبوتٌ في اعتبار المعتبِرِ أو لا .

---

(١) فالأبوة مثلاً لها وجود ذهني اعتباري ، وليس لها وجود في الأعيان ؛ لكونها محض نسبة وإضافة ، ومثلها الوجودُ والعالمية .

(٢) وهو المعبَّرُ عنه : بالاعتبار الاختراعي .

(٣) في « حاشيته علىٰ إتحاف المريد » (١/ ٤٧٠) : أن العلامة الأمير قال لشيخه لمَّا قرَّر هـٰذا : (هـٰذا قولٌ بالواسطة) ، وسيأتي بيان ذلك بُعيد أسطر .

(٤) لأنك لو انتزعته من زيدٍ الأب أو الابن فلا وجود له إلا في الذهن ، بخلاف انتزاع الأسودية في الجوهر الأسود ؛ إذ لها وجود في نفسها باعتبار قيام السواد المشاهد .

(٥) الذي هو اعتبار زيد كريماً مع كونه بخيلاً .

(٦) والتمثيل لهـٰذا لا يتحقق ؛ لخطوره بالبال ، وشرطه عدم خطوره فيه .

(٧) قوله : (هـٰذا) ؛ يعني : علاقة العموم والخصوص من وجهٍ .

[الفرقُ بين الحالِ والاعتبار]

إن قلت : القولُ بالقسم الأول قولٌ بالواسطة(١) ، وإلا فما الفرقُ بينه وبين الحال ؟

قلت : ثبوتُ الحال عند القائل بها أقوىٰ من ثبوتِ الاعتبار ؛ فإن الحالَ على القول بها ثابتةٌ من جملة العالَمِ ، بخلافِ الاعتبار(٢) ، ولها ثبوتٌ في المحلِّ وإن لم يصلْ لثبوت الصفاتِ الوجودية(٣) ، بخلاف الاعتبارية ، فمن ثَمَّ لا مانعَ من ثبوتِ الاعتبار الحادث للقديم كما سبقَ(٤) ، وإطلاقُ (الحادث) عليه مجازٌ(٥) ، أي : متجدِّدٌ ، وحقيقتُهُ الموجودُ بعد عدم .

وممَّا يدلُّ علىٰ قوة الحال أيضاً : ما هو أصلُ مقصودنا ؛ أن القدرةَ تتعلَّقُ بالحال على القول بها(٦) ، فيقال لها : مخلوقةٌ ، بخلاف الاعتباراتِ ؛

---

(١) **يعني** : الاعتبارُ الانتزاعي الذي له ثبوت في نفس الأمر كأنه واسطة بين الموجود والمعدوم .

(٢) فالاعتبار ليس من جملة العالم ، لـٰكن هناك اعتبارات ملازمةٌ للحادث ؛ كمطلق الإمكان ، وأمثلته لا تتناهىٰ ، فهـٰذا نقطع بمنع وصف القديم سبحانه به .

(٣) ولذلك نعلِّلُها فنقول مثلاً : هو عالم لقيام العلم به ، ولا نقول : هو قديم لقيام القدم به .

(٤) لأنَّنا قرَّرنا أنها ليست من جملة العالم ، فوجوده سبحانه قبل العالم أمرٌ إضافي ، وهو راجع للاعتبار ، واتصافه سبحانه بذلك لا يضرُّ ، ولـٰكن لا نقول : متَّصفٌ بقبليَّةٍ قائمة به مثلاً ؛ إذ ليس للاعتبار وجود حتىٰ يقوم بغيره .

(٥) **يعني** : إطلاقُ نعت الحدوث علىٰ بعض الاعتبارات هو محض مجاز ؛ إذ الحدوث صفة نفسية لازمة للحادث عند حدوثه ، والاعتبار وجوده ذهني لا خارجي ، نعم ؛ الحركة الفكرية في تقرير ذلك حادثة بلا شك ، ولـٰكن ليس الحديث فيها .

(٦) فقد قرَّرنا أنها من جملة العالم ، وكل ما سواه سبحانه حادث قد أوجده بقدرته ، وانظر=

لضعفِهـا[١] ، وإلا فتعلُّـقُ القـدرة نفسُـهُ اعتبـارٌ ، فيحتـاج لتعلُّـقٍ ، ويتسلسلُ[٢] .

[قدرةُ الله تعالىٰ لا تتعلَّقُ بخَلْقِ الاعتبارات]

إن قلتَ : علىٰ هـٰذا : الاعتباراتُ ثابتةٌ بلا خلقِهِ تعالىٰ !

قلتُ : لا ضررَ في ذلك بعدَما علمتَ مِنْ ضعفِها ، وأنها لا تُعدُّ من العالم ، فلا تتوجَّهُ لها القدرةُ ، وإنما تتوجَّهُ إلى الوجوديَّات القائمةِ هي بها[٣] .

وممَّن نصَّ علىٰ أن الاعتباراتِ ليسَتْ مخلوقةً « شرحُ الكبرىٰ » في موضعين[٤] ، وحواشي « العقائد » المحقِّقون[٥] .

ولم نرَ أحداً من العلماء الأقدمين صرَّحَ بأنها مخلوقةٌ .

ويدلُّ عليه ما قالوا : إن العالَمَ ما سوى الله من الموجودات علىٰ قول من

= « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٢٢٣) .

(١) إذ الوجود هو سبب اعتبارنا لها ، فاعتبار أبيضية زيد لكوننا رأينا بياضاً قائماً به ، نعم ؛ الصور الاختراعية في أذهاننا مخلوقة تتعلق بها القدرة ؛ كصورة بحر من زئبق ، ولـٰكن ليس الكلام في هـٰذا .

(٢) وهو باطلٌ ، فتحتَّم كون الاعتبار لا تتعلق به القدرة ؛ إذ ما أدَّىٰ إلىٰ محالٍ فهو محال .

(٣) كجوهر زيد وصفة علمه اللذين ينتج عنهما اعتبار العالِميَّة ، وهـٰذا منه تمهيد لتسليم القول بأن الاختيار إن كان أمراً اعتبارياً فلا تتعلق بوجوده قدرة الله تعالىٰ .

(٤) فقد قال الإمام السنوسي في « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٥٠٦) : (الحدوث صفة اعتبارية ، لا حقيقة ثابتة ، وإلا لكانت حادثة أيضاً ، ولزم التسلسل) .

(٥) قوله : (**المحققون**) صفة (حواشٍ) ، فأراد بـ « شرح الكبرىٰ » شارحَها ، وبـ « حواشي العقائد » العلماءَ المحشِّين عليها .

ينكرُ الأحوال ، وأما علىٰ مثبتِها فهو ما سوى الله مِنَ الموجودات والأحوالِ الحادثة ؛ كعالمية زيد وقادريته ، والاعتباريات ليست موجودةً ولا حالاً كما تقدَّمَ .

[قضاءُ الله تعالىٰ أمرٌ اعتباريٌّ]

وقضاءُ الله تعالىٰ : تعلُّقُ إرادته في الأزل ، وقيل : تعلُّقُ العلم ، فالقضاء اعتباريٌّ أزلي علىٰ كلا القولينِ(١) .

فإن قلتَ : كلامُ العلامة الأُجْهُوريِّ يفيد أنه مركَّبٌ ؛ حيث قال(٢) : [من الرجز]

إرادةُ اللهِ مـــعَ التعلُّـــقِ ... فــي أزلٍ قضــاؤُهُ فحقِّــقِ

والقَـدَرُ الإيجـادُ لـلأشيا علىٰ ... وَفْــقٍ معيَّــنٍ أرادَهُ عــلا

وبعضُهـم قـد قـالَ معنى الأوَّلِ ... العلـمُ مـعْ تعلُّـقٍ فـي الأزلِ

والقَــدَرُ الإيجــادُ لــلأمــورِ ... علىٰ وِفـاقِ علمِـهِ المذكـورِ

فإنه على القول الأول جعلَهُ مركَّباً من الإرادة والتعلُّقِ ، وعلى الثاني جعله مركَّباً من العلمِ وتعلُّقِهِ ، وهو تنجيزيٌّ قديم على الصحيح .

قلت : نعم ؛ إلا أنه في التحقيق ليس مراداً(٣) ، وإنما مرادُهُ هو تعلُّقُ الإرادة والعلم(٤) ، فتدبَّرْ .

---

(١) لكونه اعتباراً خالصاً ؛ كما سبق في تعلقات القدرة (ص ٢٣٩) .

(٢) قالها العلامة نور الدين الأجهوري في « حاشيته علىٰ رسالة ابن أبي زيد القيرواني » (ق ١٢١) .

(٣) يعني : لم يرد التركيب أصلاً ، وإنما ذكر صفتي الإرادة والعلم تمهيداً لذكر تعلقهما المراد هنا .

(٤) في (ج ، د) : (أو العلم) بدل (والعلم) .

[تعريفُ القَدَر]

وقدرُهُ : إيجادُهُ علىٰ وَفْقِ قضائه ، الذي هو - أي : الإيجادُ - تعلُّقُ القدرةِ عند الأشعريِّ ، الذي هو حادثٌ ؛ أي : متجدِّدٌ[1] ، والتكوينُ عند الماتريدي الذي هو صفةُ معنىً ثامنةٌ زائدة على السبعة المشهورة[2] .

[تعريفُ قدرةِ العبدِ]

وقدرةُ العبد : هي العَرَضُ المقارن للفعل في الواقعِ .

فما يظهرُ من قولهم : (قدرةُ العبد متعلِّقةٌ بفعلِهِ) من أنها متقدِّمة على الفعل ، ثم تتعلَّقُ به .. إنما هو بحسَبِ التعقُّلِ ، لا بحسَبِ الواقع ونفسِ الأمر ، وإلا فهي بحسَبِ ذلك مقارِنةٌ[3] .

ويعبَّرُ عن تلك القدرة بالاستطاعةِ ؛ قال تعالىٰ في ذمِّ الكفار : ﴿ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾ [الكهف : ١٠١][4] .

---

(١) وبه تعلم : أن القدر حادث عندهم . انظر « حاشيته علىٰ إتحاف المريد » (٢/١٣٩) .

(٢) يعني : والقدرُ : هو التكوينُ عند الماتريدية ، فالواو عطفت التكوين على الإيجاد .

(٣) حاصله : إذا نظرنا إلىٰ قولهم : (قدرةُ العبد متعلِّقةٌ بفعله) توهَّمنا تقدُّمها على الفعل ليحصل التعلُّق ، والحقُّ : أنها مقارنة لفعله ، غيرُ متقدِّمة عليه ؛ لاستحالة تقدُّمها من غير أثر ، نعم ؛ إن فسَّرنا القدرة بسلامة الآلات كما هو مذهب إمام الحرمين في التوفيق والخذلان .. فلا شكَّ أنها متقدمة ، ولـٰكن الحديث هنا عن القدرة التي ينشأ عنها الكسب .

(٤) وقع في جميع النسخ : (السمع) بدل (سمعاً) ، وهو سبق قلم ، ونفي الاستطاعة في الطاعة يلزم منه أنهم استطاعوا في المعصية والكفر ، فالمنفي هنا التوفيق ، وثبت ضدُّهُ ؛ وهو الخذلان . =

[تحريجةٌ : إذا كانت القدرة لا توجد قبل الفعل فكيف لزم التكليف ؟]

ولا يقال : إذا كانت مقارنةً للفعل والتكليفُ بالضرورة قبلَ الفعل . . لزم تكليفُ العاجزِ ، وهو باطلٌ .

لأنا نقول : التكليفُ يعتمدُ سلامةَ الآلات والأسباب[1] .

[هل تصلحُ القدرة الحادثة للضدَّين ؟]

ويتفرَّعُ علىٰ أن قدرة العبدِ مقارنةٌ : أنها لا تصلحُ للضدَّين[2] ، خلافاً

= قال قاضي السنة الباقلاني في « تمهيد الأوائل » (ص٣٣٣) : (السمعُ ها هنا ـ يعني : في الآية ـ القبولُ ؛ لأن الكفار قد كانوا يسمعون ما يؤمرون به ويُنْهَوْنَ عنه ، ويدركون دعوة الرسل ، وهو محمول علىٰ تأويل قولهم : « فلان لا يسمع ما يقال له » و« لا يسمع مما نقوله شيئاً » ؛ أي : لا يقبل ذلك ، وليس يريدون أنه لا يدرك الأصواتَ) .

ثم هل تطلق الاستطاعة على القدرة القديمة ؟ قولان ، من جوّز استدل بقوله تعالىٰ : ﴿ إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾ [المائدة : ١١٢] .

(١) إذ هو حالَ سلامة الآلات والأسباب قد خلق الله له الهيئة المصحِّحة للتكليف ، وكون القدرة هنا المصحِّحةِ للتكليف هو سلامةَ الآلات . . يفيده كلام إمام الحرمين في « العقيدة النظامية » (ص٥٠) .

(٢) لأنها إما أن تكون عند المقارَنة طاعةً فلا تصلح إلا للطاعة ، أو معصيةً فلا تصلح إلا للمعصية ، ولو كانت صالحة للضدين معاً لوقع الضدان ، وهو محالٌ ، وانظر « الإرشاد » (ص٢٢٣) .

لأبي حنيفةَ[١] ، وإلا لزم اجتماعُ الضدَّينِ ، أو عدمُ مقارنتِها ، هـٰذا تهافتٌ[٢] .

واعلم : أن ما ذكرناه من أن القدرةَ مقارنةٌ هو الذي نصَّ عليه إمام الحرمين[٣] ، وكثير من أئمة السنة[٤] .

[القدرةُ الحادثة عَرَضٌ]

وهـٰذا الحكمُ ليس ثابتاً لها من حيث كونُها قدرةً ، بل من حيث كونُها عَرَضاً[٥] .

---

(١) انظر « شرح الفقه الأكبر » (ص١٣) ، و« إشارات المرام » (ص٢٥٩) ، لـٰكن أكثر ميل الأستاذ أبي منصور إلىٰ أنها لا تصلح للضدين ، وقول الإمام أبي حنيفة معناه : صلاحيَتها للضدين على البدل كما في « إشارات المرام » (ص٢٥٩) ؛ لئلا يلزم اجتماع الضدين ، أو ينظر إلىٰ جنس القدرة ، وإنما ذهب الماتريدية إلىٰ ذلك لقول بعضهم بالجزء الاختياري ؛ إذ عدم صلاحيتها للضدين ينفيه ، ولذلك عرَّف أبو المَعِين النسفي قدرةَ العبد في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٤١) بقوله : (عَرَضٌ يخلقه الله تعالىٰ في الحيوان يفعل به أفعاله الاختيارية ، وهو علة الفعل عندنا) ، أما قدرة القديم سبحانه فقد نصَّ الإمام الأشعري كما في « مجرَّد مقالاته » (ص٢٦٤ ، ٢٨٨) أنها تتعلق بالشيء وضده ؛ يعني : على البدل .

(٢) وقوله : (هـٰذا تهافت) كُتب مختصراً : (هف) ، والمراد : أنه يلزم من اجتماع الضدين أو عدم المقارنةِ المحالُ .

وقال الإمام الرازي في « معالم أصول الدين » (ص١٠٦) : (وعندي : إن كان المرادَ من القدرة ذلك المزاجُ المعتدل وتلك البنيةُ الحاصلة في الأعضاء . . فهي صالحة للفعل والترك ، والعلم به ضروري) ، ثم ذكر أن القدرة التي لا تصلح للضدين هي التي تكون مع خلق الداعية .

(٣) انظر « الإرشاد » (ص٢١٨) ، قال : (لما ثبت أن القدرة الحادثة لا تبقىٰ ترتَّب علىٰ ذلك استحالةُ تقدُّمِها على المقدور ؛ فإنها لو تقدَّمت عليه لوقع المقدور مع انتفاء القدرة ، وذلك مستحيل) .

(٤) انظر « مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري » (ص٦٧ ، ١٠٩ ، ١١٨) .

(٥) لكون القدرة عرضاً وجب مقارنتها ؛ لاستحالة وجود الفعل كسباً قبل الفعل أو بعده ، =

ومن أحكام العَرَضِ : انعدامُهُ بنفسه عَقِيبَ زمن وجوده ، وعدمُ بقائه زمنينِ .

وإذا ثبتَ استحالةُ بقائها لزمَ من ذلك استحالةُ تقدُّمِها ؛ إذ لو تقدَّمَتْ لعَدِمَتْ حالَ وجود المقدور ، فيوجد ضدُّها ؛ وهو العجزُ ، فيقع الفعلُ مقدوراً بالقدرة السابقةِ في حالِ كونه معجوزاً عنه ! وهو محالٌ .

فإن مررتَ على القول ببقاء الأعراض ـ وهو الصحيحُ كما سبق[1] ـ فلا مانعَ من تقدُّمِها ، على أن تقيَّ الدين المقترَحَ قال : (يجوزُ تقدُّمُها ولو قلنا بعدمِ بقاء العرض ثم تتجدَّدُ أمثالها ، وكلُّها متعلِّقةٌ بالمقدور ؛ إذ ليس من حُكْمِها وجودُ المقدور ؛ لعدم تأثيرِها فيه[2] .

وإذا صحَّ أن اللون يتجدَّدُ أمثاله فالقدرةُ أيضاً سابقةٌ على الفعل[3] ، وتتجدَّدُ أمثالها لزمنِ الوجود ، حتىٰ إن الإنسانَ يُحِسُّ من نفسه تفرقةً قبل الفعل : بين حركةِ الارتعاش وحركةِ الاختيار[4] ، وما ذاك إلا

= وسياقُ المصنف في « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٤٥٠) ، ولما قال الماتريدية بكونها قبل الفعل ، وأنه لا تجب المقارنة. . عرَّفوا الكسب بقولهم : هو تعلق قدرة العبد بفعله ، لا مقارنة القدرة للفعل ، وسيأتي (ص٢٦٧ ، ٢٦٩) تعريف الكسب .

(١) انظر (ص٢٣٦) ، وتقدم أن جمهور أهل السنة علىٰ عدم بقاء العرض زمانين .

(٢) يعني : تقدُّمها على الفعل لا يضرُّنا ؛ لأنَّا نقول : إيجاد الفعل بالقدرة القديمة ، فالحادثة لا تؤثر في الموجود الحادث أبداً .

(٣) لكن القائل بتجدُّدِ أمثاله عند من لا يقول ببقاء العرض زمانين لا يقول بوجود اللون قبل وجود اللونية القائمة بالجوهر .

(٤) قد يقال : والإحساس فعلٌ حادث أيضاً بقدرة لا تبقىٰ زمانينِ ، ولكنه أراد هنا تجدُّد الأمثال ببقاء هـٰذا الشعور والإحساس .

لوجودِ صفةٍ قبل الفعل متعلِّقةٍ به)[1] .

قال السنوسيُّ : (والنفسُ إلىٰ كلام المقترَح أميلُ) انتهىٰ[2] .

لٰكن قد يناقشُ : بأن الموجود قبل الفعل الاختيارُ والإرادة علىٰ ما سنذكرُهُ ، لا القدرةُ[3] .

وبالجملة : فقد علمتَ أن قدرة العبد عَرَضٌ ؛ أي : معنىً موجودٌ يصحُّ عقلاً رؤيته بالبصر[4] ، إلا أن الله أوجدَ مانعاً منعنا إيَّاها ، فذلك المانعُ عاديٌّ ؛ للقاعدة المقرَّرة : (أن كلَّ موجود يصحُّ أن يُرىٰ)[5] ، وإن وقع البحثُ فيه بأمورٍ معروفةٍ في محلِّها[6] .

[انقسامُ أفعالِ العبادِ إلىٰ ضروريةٍ واختياريةٍ]

إذا علمتَ ذلك كلَّهُ فنقول :

أفعالُ العبد قسمانِ :

ضروريةٌ : كحركة الارتعاشِ ، واتَّفقَ أهلُ السنة وغيرُهم علىٰ أنها

---

(١) انظر « شرح الإرشاد » (ص٣٦٣) .

(٢) انظر « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٤٥٢) .

(٣) فهٰذا الذي نشعر به ، لا أننا نشعر بالقدرة .

(٤) يعني : لأن علة الرؤية علىٰ مختار الإمام الأشعري هي الوجود ، ورؤية هٰذا العرض معناها : رؤيته قائماً في ذات العبد ؛ كما يُرىٰ عادةً بياضُ زيد قائماً به ، لا أن هٰذا العرض يُرىٰ منفكّاً ؛ لاستحالة قيامه بنفسه ، فهو كرؤية المعاني باعتبار أحوالها أو وجوهها .

(٥) انظر « مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري » (ص٨٠) .

(٦) انظر « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٤٨٩ـ٥٠٨) .

بقضاءِ الله وقدرِهِ ، ولا دَخْلَ للعبد فيها أصلاً .

واختياريةٌ : وهي الغالبُ[1] .

[قولُ الجبريةِ وبيانُ بطلانِهِ]

فقالت الجبريةُ : هي كالأول[2] ، لا دَخْلَ أيضاً للعبد فيها أصلاً ، فهو مجبورٌ محضٌ ؛ كخيط معلَّقٍ في الهواء ، مغلوبٌ ظاهراً وباطناً ، ولا قدرةَ له ولا خَلْقَ ، ولا كسبَ ولا اختيار ، فهو بمنزلة الجمادات .

وهٰذا باطلٌ بداهةً ؛ للفرق الضروريِّ بين حركة البطش وحركةِ الارتعاش ، ولأنه لو لم يكن له مدخلٌ أصلاً لما صحَّ تكليفُهُ ، ولا استحقاقه العقابَ والثواب ، والمدحَ والذمَّ ، ولا إسنادُ الأفعال التي تقتضي سابقةَ القصد والاختيار إليه علىٰ سبيل الحقيقة ؛ مثل : (صلَّىٰ) و(صامَ) ، بخلاف : (طالَ الليل) و(ابيضَّ الثوب) ونحوِهما .

والقولُ بأن استحقاقَ المدحِ والذمِّ لمجرَّد المحلِّيَّةِ ؛ كما يكونُ على الجمال والقُبْحِ ، وأن الثواب والعقاب من الله لا يحتاجانِ لِلِّمِّيَّةِ[3] . . مصادمٌ للنصوص الشرعية ؛ نحو : ﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ [السجدة : ١٧] ،

---

(١) **الحقُّ** : أن الغالب على العبد هي الأفعال غيرُ الاختيارية عند التأمل ، ولا سيما في تدبيره الباطن ، وحركاتِهِ وسكناته في نومِهِ وغفلاته ، وخطراتِهِ ولمحاته التي لم يكن قد عزمَ عليها ، وعلىٰ أيِّ حالٍ فالعبرةُ عند الحساب بالأفعال الاختيارية ، سواء كانت غالبة أو غير غالبة .

(٢) **حاصله** : ليس للعبد إلا أفعالٌ اضطرارية خلقها الله تعالىٰ فيه ، وإن شئت قلت : ليس للعبد قدرةٌ أصلاً .

(٣) فلا يقال له أصلاً : (لِمَ) ، قال سبحانه : ﴿ لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء : ٢٣] .

﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴾ [الرحمن : ٦٠] ، ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف : ٢٩] .

[قولُ الفلاسفةِ في أفعالِ العبادِ]

وقالت **الفلاسفةُ** : أفعالُ العبد الاختياريةُ بقدرة العبدِ علىٰ سبيل الإيجابِ وامتناع التخلُّفِ[١] .

[ما نُسِبَ لإمام الحرمينِ والأستاذِ أبي إسحاقَ الإسفراييني والقاضي الباقلاني في أفعالِ العبادِ]

ونسبه الخياليُّ أيضاً للروايةِ عن **إمام الحرمين**[٢] .

والذي في « شرح الكبرىٰ » عنه : أن القدرةَ الحادثة تؤثِّرُ في وجود الفعل علىٰ أقدارٍ قدَّرَها الباري تعالىٰ[٣] .

---

(١) قال العلامة المحقق جلال الدين الدَّوَّاني في « رسالة خلق الأعمال » (ص١٣٢) : (والحكماء أيضاً قائلون بأن الله تعالىٰ هو الفاعل الحقيقي لجميع الممكنات ، وأن ما عداه بمنزلة الشرائط والآلات ، هٰذا وإن كان خلافَ ما اشتهر بين المتأخرين المنتحلين لأقاويلهم ، لٰكنه صرَّح به المحققون منهم ، حتىٰ شيخُهم ورئيسهم أبو علي حسين بن عبد الله ابن سينا في كتابه المشهور بـ« الشفاء » ، ولتلميذه الفاضل عمر بن الخيام رسالة في تحقيق ذلك ، أشبع فيها القول ، وبينه بمقدمات دقيقة) .

(٢) انظر « حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد النسفية » (ص١٤٧) .

(٣) شرح العقيدة الكبرىٰ (ص٤٤٣) ، وقال عقبه : (فهو قولٌ مرغوب عنه ، لا يصحُّ القول به ، ولا تقليده في ذلك إن صحَّ عنه ؛ لفساده قطعاً ، وعدم جريه على السنَّة عقلاً ونقلاً) ، وانظر تحرير ذلك في « حاشيته علىٰ إتحاف المريد » (٢/ ٨٩) .

ونقل الخياليُّ أيضاً عن الأستاذ : أنه موجودٌ بالقدرتينِ معاً[1] .

ونقل في « شرح الكبرىٰ » عنه وعن القاضي : أن القدرة القديمةَ تؤثِّرُ في وجود الفعل ، والحادثةَ في أخصِّ وصفِهِ ؛ من كونه صلاةً أو غَصْباً أو سرقة . . . إلىٰ غيرِ ذلك[2] .

قال السنوسيُّ : (والذي أقطعُ به من غير تردُّدٍ تنزيهُ هٰؤلاء الأئمة عمَّا نُقلَ عنهم)[3] .

[قولُ المعتزلةِ في أفعالِ العبادِ]

وقالت القَدَريةُ مجوسُ هٰذه الأمة : قدرةُ العبد أثَّرَتْ في أفعاله علىٰ وَفْقِ اختياره[4] .

ورُدَّ : بقيامِ الدليل علىٰ عموم قدرته تعالىٰ وإرادته[5] .

---

(١) انظر « حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد النسفية » (ص١٤٧) .

(٢) شرح العقيدة الكبرىٰ (ص٤٤٤) ، وانظر تفصيل ذلك في « حاشيته علىٰ إتحاف المريد » (٢/ ٨٩) .

(٣) انظر « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٤٤٩) .

(٤) يعني : من غير مدخلٍ للقدرة القديمة ولا واسطتها ، وإنما شأن القديمة الإقدار على الفعل ؛ كالسيد يعطي عبده سيفاً ؛ فإن شاء قتل به حلالَ الدم أو معصومه .

(٥) يعني : القدرة القديمة تتعلق بكل ممكن ، وفعل العبد ممكن ؛ فهي تتعلق به ، ولا معنىٰ لإخراج أفعال العباد بعد ثبوت عموم التعلُّق ، والتخصيصُ مقتضٍ العجزَ عن بعض الممكنات ، وهو نقص مستحيل عليه سبحانه ؛ بخلاف عدم تعلُّقها فيما عَلِمَ سبحانه عدم وجوده ، وعدم تعلقها بالمستحيلات والواجبات .

[تحريجةٌ : لِمَ لا تمنع قدرةُ العبد قدرةَ الله من الفعل ؟]

قالوا : تعلُّقُ قدرة العبد وإرادتِهِ بالفعل مَنَعَ من تعلُّقِ قدرته وإرادته تعالىٰ بالفعلِ ، ولا يلزم العجزُ ؛ لأنه تعالىٰ قادرٌ علىٰ إيجاد الفعلِ ؛ بأن يَسْلُبَ من عبده القدرةَ عليه والإرادةَ له .

قلنا : اعترفتم بالعجز ما لم يَسْلُبْ ، وجعلتم الأضعفَ يمنعُ الأقوىٰ ! علىٰ أن السلب عندَكم لا يجوزُ ؛ بمقتضىٰ وجوب الأصلح(١) .

[تحريجةٌ : لو كان خالقاً للفعل لكان متَّصفاً به]

وربما تمسَّكوا : بأنه لو كان خالقاً لأفعال العباد لكانَ هو القائمَ والقاعد والآكلَ والشارب . . . إلىٰ آخره .

وهـٰذا جهلٌ عظيم ؛ لأن المتَّصِفَ بالشيء مَنْ قامَ به ذلك الشيءُ(٢) ،

---

(١) لأنه لو سلبه لكان العبد مُلْجَأً ، وهو خلاف الأصلح ، وانظر « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص٢١٦) .

تنبيهٌ : قدرة العبد عَرَضٌ يخلقه الله في العبد عند الفعل ، ولا تكون القدرة قدرةً إلا إذا كانت مؤثرة ؛ قال العلامة الكمال ابن أبي شريف في « المسامرة » (١/١٠٧) : (**واعلم** : أن الأشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة إلا التأثيرَ بالفعل ، لا بالقوة ؛ لأن القدرة الحادثة عندهم صفة شأنُها التأثير والإيجاد ، لـٰكن تخلَّفَ أثرها في أفعال العباد لمانع هو تعلُّقُ قدرة الله تعالىٰ بإيجادها كما حقق في « شرح المقاصد » وغيره) ، وهـٰذا نظرٌ بالإلزام وتتبع حدود القدرة عند الأشاعرة ، ولـٰكنهم في هـٰذا الموطن لم يذكروا أنها مؤثرة بالقوة ، **فليتنبَّهْ** .

(٢) وأثر قدرة القديم سبحانه لا يكون إلا خارجَ محلِّ الذات ، بخلاف أثر القدرة الحادثة ؛ إذ لا يكون أثرها إلا في محلِّها .

لا مَنْ أوجده ، أَوَلا يرون أن الله هو الخالقُ للسواد ولا يتَّصفُ به ؟! وغيرِ ذلك .

[شبهةُ قوله سبحانه : ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴾ ، ونحوه]

وربَّما يُتمسَّكُ بقوله تعالىٰ : ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون : ١٤] ، ﴿ وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ بِإِذۡنِي ﴾ [المائدة : ١١٠] .

والجوابُ : أن الخَلْقَ هنا بمعنى التقدير الكسبيِّ علىٰ ما سيتَّضحُ[١] ، مع ما في الأول من التغليبِ[٢] ، **أو المراد** : لو فَرَضَ خالقين .

[تحريجةٌ : لو لم يكن العبد فاعلاً لفعله لاحتجَّ علىٰ ربِّهِ]

قالوا : لو لم يكنْ مؤثِّراً في فعله لكانَ له حجَّةٌ بأنه لا يستحقُّ عقاباً .

قلنا : هو لازمٌ حتىٰ علىٰ مذهبِكم ؛ لأن القدرة ودواعيَ الفعل من إرادة وشهوةٍ وغيرِ ذلك . . مما يجبُ معه الفعل ، ولا بدَّ أوجدَها الله تعالىٰ فيه[٣] ، فيكون مجبوراً .

---

(١) انظر (ص ٢٦٨) .

(٢) **كما قالوا** : الأسودان للماء والتمر ، وإن لم يكن الماء أسودَ ، والعمران لأبي بكر وعمر ، والعشاءان للمغرب والعشاء ، وكما يغلِّب الذَّكر علىٰ جمع الإناث إن وجد بينهن ، إلىٰ غير ذلك .

(٣) قال الإمام الرازي في « مفاتيح الغيب » (١٢/١٨٢) : (كلُّ فعل يصدر عن الإنسان فإنما يصدر عنه إذا دعاه الداعي إليه ؛ **لأن الفعل بدون الداعي محال** ، وحصول تلك الداعية ليس إلا من الله تعالىٰ) ، وفي « معالم أصول الدين » (ص ١٠٥) جعل سلامة المزاج والبنية مع الداعية للفعل مجموعُهما موجبٌ للفعل .

نعم ؛ له كسبٌ واختيار ظاهريٌّ علىٰ ما سنذكره .

وبالجملة : **فالحقُّ الذي فيه النجاةُ** : مذهبُ الأشعري والجماعةِ : أن أفعالَ العبد مخلوقةٌ لله تعالىٰ ؛ ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ [الصافات : ٩٦] ، وليس لقدرته الحادثةِ إلا المقارنةُ ، فهو ظاهرٌ في أن القدرة الحادثةَ ليس من شأنها التأثيرُ .

وفي كلامِ الآمِديِّ : أن من شأنها التأثيرَ ، وعدمَ تأثيرها إنَّما هو لوقوع متعلَّقِها بقدرة الله تعالىٰ(١) .

وفي كلام صاحب « **التبصرة** » : أن القدرة الحادثةَ علَّةٌ للفعل(٢) .

والجمهورُ : علىٰ أنها شرطٌ لأداء الفعلِ ، لا علَّةٌ .

واعترضَ بعض المتأخرين : بأن القدرة الحادثة لا دخْلَ لها عند أصحابنا في وجودِ الأفعال أصلاً ، فحينئذٍ لا يظهرُ فرقٌ من حيث عدمُ التأثير بين كونها علَّةً أو شرطاً(٣) .

وأجابَ : بأن المراد بالعلَّةِ والشرط : العاديانِ الظاهريَّانِ ؛ كـ (إمساسُ النار علَّةٌ للإحراقِ) و(يُبْسُ الملاقي شرطٌ له)(٤) ، **هـٰذا هو المنقول** .

---

(١) كذا نقله عنه المحقِّقُ الخيالي في « حاشيته علىٰ شرح العقائد النسفية » (ص١٥٢) ، وهـٰذا القول شبيه بقول من قال : العرب قدروا علىٰ معارضة القرآن بالقوة ، وصُرِفوا عن ذلك بالفعل ، وثنايا « أبكار الأفكار » ليس فيها هـٰذا القول ، بل ردُّه .

(٢) تبصرة الأدلة (٢/ ٥٤١) .

(٣) **وجه الاعتراض** : أن الأشاعرة جعلوا القدرة الحادثة شرطاً لوجود الفعل ، ونَفَوا كونها علة له ، ولـٰكنهم قالوا : ليس للقدرة الحادثة أثرٌ في إيجاد الفعل ، فسواءٌ كونها شرطاً أو علة علىٰ ذلك ، وسيأتي أن المراد هو الشرط العادي ، لا العقلي .

(٤) في (ب) : (شرطاً) بدل (شرطٌ) .

ولـٰكن الظاهر : أن الذي يُعَدُّ سبباً أو شرطاً في تأثير المؤثِّرِ ليس هو القدرةَ ، بل إرادةُ العبد[1] .

بيانُهُ : أن العبد إذا توجَّهت إرادتُهُ لفعل من أفعاله كالصلاة . . أوجدَ اللهُ تعالىٰ في العبد شيئَينِ مقترنينِ :

أحدُهما : فعلُهُ بالمعنى الحاصل بالمصدر ؛ أي : حركاتُهُ وسكناته .

والثاني : قدرتُهُ المتعلِّقةُ بفعله تعلُّقَ مقارنةٍ ، وتعلُّقُها المذكور هو فعلُهُ بالمعنى المصدري[2] .

فالسببُ : توجُّهُ إرادة العبد ، والمسبَّبُ : شيئانِ وجوديان أوجدَهما المولىٰ تعالىٰ مقترنينِ ؛ وهما فعلُ العبد وقدرتُهُ ، فلا يناسبُ حينئذٍ جعْلُ أحدهما علَّةً أو شرطاً للآخر .

وإنما السببُ أو الشرط في إيجادِ المؤثِّرِ لهما إرادةُ العبد[3] ، لـٰكنَّهُ عاديٌّ لا عقلي ، فإذا قصد العبدُ فعلَ الخير خلق اللهُ فيه قدرةَ فعل الخير

---

(١) معنى التأثير هنا : إيجاد الفعل الكائن بالقدرة القديمة ، والقدرةُ الحادثة سبب فيه أو شرط ، والإرادة أولىٰ من القدرة بهـٰذا الوصف على القول بتأثيرها .

(٢) يعني : أن للعبد كسباً ؛ وهو بالمعنى المصدري بالنسبة لقدرة العبد الحادثة ، إذ ليس لهـٰذه القدرة معنىً حاصلٌ بالمصدر .

(٣) يعني : التأثيرُ في إيجاد المقدور راجع إلىٰ قدرة الله تعالىٰ قولاً واحداً ، ولـٰكنْ لهـٰذا التأثير سبب عادي أو شرط عادي ؛ هو إرادة العبد ؛ بمعنىٰ : أن الله أجرىٰ عادته عند خلق المقدور في العبد بأن يكون هـٰذا مقارناً لإرادة العبد سبباً أو شرطاً ، فهو يقبل الانفكاك ؛ وهو المعبر عنه بقول الإمام الشافعي : (من المتقارب)

ما شئتَ كانَ وإن لم أشأْ ... وما شئتُ إن لم تشأ لم يكنْ

انظر « مناقب الشافعي » للبيهقي (١/ ٤١٢) .

وخلقَ الخيرَ معها[1] ، وإن قصد فعلَ الشرِّ خلق اللهُ تعالىٰ فيه قدرةَ فعل الشرِّ وخلقَ الشرَّ معها ، فكان هو المفوِّتَ لقدرة فعل الخير بقصدِهِ فعلَ الشرِّ ، فيستحقُّ الذمَّ[2] .

[تحريجةٌ : فما هو سبب إرادة العبد إذاً ؟]

إن قلتَ : قد علمنا مما تقدَّم أن إرادة العبد سببٌ في خلق قدرته وفعله ، وما السببُ في إرادته ؟[3] .

قلتُ : قال بعضُ المحققِّين : (وأما صَرْفُ إرادة العبد وجعلُها متعلِّقةً بالفعل فليس بخَلْقِ الله عزَّ وجلَّ حتىٰ يلزم الجَبْرُ ، بل هو صفةٌ نفسية ثابتةٌ لها بذاتها ؛ فإنها صفةٌ من شأنها التخصيصُ ؛ كإرادةِ الله تعالىٰ ، وكونُها مخلوقةً لله تعالىٰ لا يلزمُ منه الجبرُ[4] ؛ كما أن صدور إرادتِهِ تعالىٰ عن ذاته بالإيجابِ ـ علىٰ ما نحا إليه الرازيُّ ومن تبعَهُ في الصفات ـ لا ينافي كونه

---

(١) ومجموعُ قدرة العبد علىٰ فعل الخير وخلقِ هٰذا الخير . . هما مسبَّبُ توجُّهِ العبد لفعل الخير وقصدِهِ ، والعبرة للسبب ، لا للمسبَّب ؛ حتىٰ قال الإمام الرازي في « معالم أصول الدين » (ص١١٣) : (وموجِدُ السبب الموجِبِ مريدٌ للمسبَّب) .

(٢) لا لصرفه القدرة لفعل الشر كما يقول مَنْ يجعل القدرة صالحة للضدين ، بل لكونه توجَّهَ وقصد فعل الشرِّ .

(٣) وهٰذا السؤال المُلِحُّ هو بيتُ القصيد من مسألة خلق أفعال العباد .

(٤) قد يُقال : لمَّا أوجدها سبحانه وتعالىٰ أوجدها علىٰ وصفٍ هو اختيار الخير أو اختيار الشرِّ ؛ إذ اختيار العبد لا يغيِّرُ إرادة الحق جلَّ وعزَّ .

سلَّمنا أنها ساذجة عنهما ، ولٰكن لا اختيار من غير ترجيح ، والترجيح متوقِّف علىٰ وجود مرجِّح هو الداعية ، وإلا لزم وجود ممكن من غير مرجِّح ، ويتعطل دليل حَدَثِ العالم .

فاعلاً مختاراً بالاتفاق) انتهىٰ[1] .

أقولُ : لٰكن ـ في التحقيق ـ هٰذا لا يخلِّصُهُ من الجبرِ الباطني ؛ فإن الإرادة وجميعَ دواعي الفعل المتوفِّرةِ علىٰ وجوده . . بخلقِهِ تعالىٰ كما سبقَ .

ولذلك قال السنوسيُّ : (ومما يبطلُ مذهبَ المعتزلة : أن ما فرُّوا منه لازمٌ لهم وإن قالوا : إن القدرةَ الحادثة هي المؤثِّرةُ في الأفعال الاختيارية ؛ وذلك أنهم وافقوا علىٰ أنه جلَّ وعلا هو الخالقُ للقدرة الحادثة والداعي للفعل من الشهوة فيه ، وقوةِ تصميم العزم عليه ، ونحوِ ذلك من أسباب الفعل ، وإذا كانت أسبابُ وجود الفعل كلُّها من الله ، والفعل معها واجبٌ لا يمكنُ تركه . . فصار إذاً هٰذا العبدُ اللهُ تعالىٰ هو الذي ألجأَهُ إلىٰ ذلك الفعل ؛ بأن خلقَ له جميعَ أسبابه وما يتوقَّفُ عليه ؛ بحيث لا يجدُ مع تلك الأسباب انفكاكاً عن الفعل)[2] .

فالحقُّ قولُ الأشعري : (إن العبد مجبورٌ في قالب مختار)[3] ، الذي هو توسُّطٌ بين الجبرِ المطلق ومذهبِ الاعتزال .

ولا ضررَ في الجبر الباطنيِّ مع الاختيار والكسبِ الظاهريِّ علىٰ ما نبيِّنُ .

---

(١) هٰذا قريبٌ مما قاله العلامة المحقق الخيالي في « حاشيته علىٰ شرح العقائد النسفية » (ص١٤٨) ، وهٰذا قولٌ بالجزء الاختياري ، وهو مشهور مذهب متأخري الماتريدية ، ولٰكنَّ الإمام أبا المعين النسفي جعل مذهب الماتريدية كمذهب الأشاعرة ، حتىٰ قال في « تبصرة الأدلة » (٢/٥٩٦) : (وهو في الحقيقة اختلافٌ في العبارة ، دون حقيقة المذهب) ، وسيأتي مزيدُ كلام عن الإرادة الجزئية عند الماتريدية .

(٢) انظر « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٤٦٦) .

(٣) انظر تحقيقه في « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٤٦٤) .

وإلىٰ هـٰذا المذهبِ تشيرُ النصوص القرآنية والسُّنِّيَّةُ ؛ ألا ترىٰ قولَهُ تعالىٰ : ﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ... ﴾ الآية [التكوير : ٢٨ـ ٢٩] ، ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [النحل : ٩٣] ، وقولَهُ عليه الصلاة والسلام : « لن يدخلَ أحدٌ منكم الجنَّةَ بعملِهِ »[١] ، « اعملوا ، فكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلِقَ لهُ » ؟![٢] .

وعليه محقِّقو الظاهرِ ، وإليه يشيرُ كلامُ أهل الباطن[٣] .

---

(١) رواه البخاري (٥٦٧٣) ، ومسلم (٢٨١٦) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه بنحوه .

(٢) رواه البخاري (٤٩٤٩) ، ومسلم (٢٦٤٧) من حديث سيدنا علي رضي الله عنه ، وانظر « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٤٦٩) .

(٣) أهل الباطن : الذين تغلب عليهم لغة الإشارة في العبارة ، ويبرزون الحقيقة من أُطُرِ الشريعة ، ومقصوده : محققو الصوفية .

قال العلامة المحقق الدَّوَّاني في « رسالة خلق الأعمال » (ص١٣١) : (والحقُّ الذي تلوح أنواره من كوَّةِ التحقيق : أن فيض الوجود من منبع الجود فائض على الماهيات الممكنة بحسَبِ ما تسعه وتقبله ، وكما أن المنعَّمَ في النشأتين ممكن ؛ فكذلك المعذَّب فيهما والمنعَّم في أحدهما دون الآخر ممكنٌ ، وعطاؤه تعالىٰ غير مقطوع ولا ممنوع ، فإن يد الله تعالىٰ سحَّاءُ ملأىٰ بالخير والكمال ، وخزانة كرمه مملوءة من نفائس جواهر الجود والإفضال ، فلا بدَّ أن يوجِد جميعَ الأقسام .

وأصل هـٰذا : أن الصفات الإلـٰهيةَ بأسرها تقتضي ظهورها في مظاهر الأكوان ، وبروزها في مجالي الأعيان ، وكما أن الأسماء الجمالية تقتضي البروز وتأبى الاستتار ؛ فكذلك الجلالية تستدعي الظهور والإظهار ، فكما أن اسم « الهادي » يتجلَّىٰ في مجالي نشآت المؤمنين والأبرار ؛ كذلك اسم « المضلِّ » و« المذلِّ » يظهر في مظاهر المشركين والكفَّار ، واعتبر ذلك في جميع الأسماء والصفات تنكشفْ عليك لمعة من لمعات أنوار الحقيقة ، وتهتدي إلىٰ شمَّة من نفحات الأسرار الدقيقة .

والسؤال بأنه : لِمَ صار هـٰذا مظهراً لذلك الاسم ، وذلك للاسم الآخر . . مضمحلٌّ عند=

قال العارفُ بالله سلطانُ الأولياء القطبُ الحقيقي سيدي إبراهيمُ الدَّسُوقي : (مَنْ نظرَ إلى الخلق بعين الشريعة مقتَهم ، ومَنْ نظرَ إليهم بعين الحقيقةِ عذرَهم)[1] .

ثم ظاهرُ ما قدَّمناه لك : أن إرادةَ العبد سابقةٌ علىٰ قدرته وفعله ، وهو كذلك .

والحاصلُ : **أن فعلَ العبد** ـ أي : الذي هو بالمعنى الحاصلِ بالمصدر[2] ـ مقارنٌ لقدرته زماناً ، مسبوقٌ بها تعقُّلاً ، **وأما إرادتُهُ لذلك الفعلِ** : فهو مسبوقٌ بها زماناً وتعقُّلاً ، فهي وإن كانَتْ من الأعراضِ التي لا تبقىٰ زمانينِ إلا أنه لا يضرُّ سبقُها للفعل[3] .

هـٰذا كلُّهُ أفادَهُ المحقِّقون .

[تعدُّدُ الفعلِ وإفرادُهُ بالنظرِ للخطابِ الشرعيِّ والواقعِ المشاهدِ]

إن قلتَ : نحوُ صلاةِ الظهر مثلاً فعلٌ واحد ، أو أفعالٌ متعدِّدة ؟

قلتُ : هو فعلٌ واحد شرعاً ، لـٰكنه في نفسه أفعالٌ متعددة بقُدَرٍ متعددة ؛ إذ القدرةُ عَرَضٌ ، والعرضُ لا يبقىٰ زمانين علىٰ ما سبقَ[4] ،

= التحقيق ؛ فإنه لو كان هـٰذا مظهراً لذلك الاسم الآخر لكان هـٰذا ذلك ، ثم تُوُهِّمَ بقاء السؤال بعينه ، فتأمَّلْ ؛ فإنه دقيق) .

(١) أورده ابن عجيبة في « إيقاظ الهمم » (ص٣٦) عن بعضهم .

(٢) **يعني** : الحركات والسكنات المشاهدةَ كما مرَّ (ص٢٦٠) .

(٣) وإن عَسُرَ عليك تصوُّرُ ذلك فقل بتجدُّد أمثالها .

(٤) انظر (ص٢٣٦) ، وما ذكره هنا هو التحقيق .

فالجزءُ الأول من حركات الصلاة يوجدُهُ اللهُ تعالىٰ مع قدرةٍ من العبد ، ثم ينتفي ذلك الجزءُ فتنتفي معه قدرتُهُ ، ويوجدُ اللهُ تعالى الجزءَ الثانيَ مع قدرة أخرىٰ ، وهٰكذا الحالُ لو حرَّكَ شخصٌ جسدَهُ عضواً عضواً ، فلكلِّ حركةِ عضوٍ قدرة قائمةٌ بذلك العضو مقارِنةٌ لحركته ، لا بجميع الجسد .

وأما الإرادةُ : فهي صفةٌ واحدة متعلِّقةٌ بالفعل المتَّحدِ شرعاً المتعدِّدِ واقعاً ؛ لما علمت أن الصلاة حركاتٌ متعددة وسكناتٌ متعددة ، كلٌّ واحدة بقدرة مقارِنةٍ لها .

[لِمَ لا تتعدَّدُ الإرادةُ كالقدرةِ]

فإن قلتَ : لم قلتَ : إن القدرة متعددةٌ دونَ الإرادة فجعلتَها واحدة ؟

قلتُ : تعلُّقُ الإرادة مسبوقٌ بتعلُّقِ العلم ؛ أي : التصوُّريِّ ، ويستحيل أن يكون علمُ العبد متعلِّقاً بحركات صلاتِهِ تفصيلاً[1] ، فهو إنما تعلَّقَ بصلاتِهِ إجمالاً ، ثم يكون ذلك القصدُ علىٰ ذلك الإجمال ، فيكون قصداً واحداً متعلِّقاً بتلك الصلاةِ علىٰ إجمالها ، بدون إدراكٍ لكميَّة الحركات حركةً بعد حركة .

وإنَّما فسرنا العلمَ بالتصوريِّ لأن العلم التصديقيَّ مسبوقٌ بتعلُّقِ الإرادة ،

---

(١) قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٣٧١) : (ولذا قال بعض الحكماء : من أعجب العجائب : أن الحركة المخصوصة في العضو لا تحصل إلا بحركة عضلة مخصوصة ، ولا علم لصاحب العضو بتلك العضلة ، ولٰكنه إذا أراد حركة العضو تحرَّكت تلك العضلة ، لا غيرُها من العضلات ، فسبحان الله الخفي بذاته ، والظاهر بصفاته وآياته !) .

فقولهم : (تعلُّقُ الإرادة تابعٌ لتعلُّقِ العلم) ؛ أي : التصوريِّ ، لا التصديقيِّ ، كما هو معلوم .

[تحريجةٌ : الجزء الأول من الفعل يقعُ علىٰ هٰذا من غيرِ إرادةٍ]

ثم ظهرت وَقْفةٌ ؛ وهي أن النيّةَ من قبيل الإرادات ؛ لأنها قصْدُ الشيء مقترناً بفعله ، وقد علمت أن تعلُّقَ الإرادة سابقٌ علىٰ تعلُّقِ القدرة وعلىٰ وجود الفعل زمناً ، فيلزمُ أن يكون الجزءُ الأول من الصلاة غيرَ مراد ؛ لأن زمن الإرادة زمنُ أوَّلِ الفعل[1] ، مع أن ذلك الجزءَ ـ وهو الحركة الأولىٰ ـ فعلٌ وقعَ مع قدرة حادثة ، وكلُّ ما هو كذلك فهو مسبوقٌ بإرادة حادثة .

وكلُّ ذلك علىٰ أن العرضَ لا يبقىٰ[2] ، أما علىٰ مقابله ـ وهو التحقيقُ كما سبق ـ فقدرةٌ واحدة تُوَجَّهُ للكلِّ[3] ، فليتأمل[4] .

---

(١) في (ب) : (فعلٍ) بدل (الفعل) باعتبار التعدد الواقعي ، لا الانفراد الشرعي .

(٢) بل يفنىٰ فور وجوده ؛ وهو ما يعبَّر عنه بعدم بقائه زمانين .

(٣) في (ب ، ج ، د) : (وتوجه) بدل (توجه) .

(٤) **قد يقال** : لا نسلِّم بكون الجزء الأول من الفعل وقع مع الإرادة ، بل الإرادة متقدمة لتصحيح فعله شرعاً ؛ بكونه مراداً ، ثم الإرادة الحاصلة مع الجزء الأول من الفعل هي مثلٌ للإرادة الأولىٰ ؛ كما يقال في الجزء الثاني بأنه لا بدَّ فيه من دوام النية .

وهناك وقفة أيضاً ؛ وهي أن إرادة العبد فعلٌ على التحقيق ؛ لكونها عرضاً قامَ به ، فيلزم لها إرادة تصححها ، **والجواب** : نعم ، وهي إرادة الله التي يستند إليها كلُّ شيء ، وهي لا تستند إلىٰ شيء ، لٰكن هٰذا العرض في العبد إرادة له ، وله سبحانه فعل ، فتغاير الوجهان ، **ومن الحيثيات ترفع الإشكالات** .

[العبدُ مكلَّفٌ بالمعنى الحاصلِ بالمصدرِ]

إن قلتَ : قد تبيَّنَ ممَّا سبق أن للعبد فعلاً بالمعنى المصدري ، وفعلاً بالمعنى الحاصل بالمصدر ، فأيُّهما المكلَّفُ به ؟

قلتُ : المكلَّفُ به الفعلُ بالمعنى الحاصل بالمصدر ـ أعني : الحركاتِ والسكنات[١] ـ علىٰ ما هو التحقيقُ عندهم وإن كان التكليفُ به من حيث كسبُهُ الذي هو تعلُّقُ القدرة به الذي هو المعنى المصدريُّ ، إلا أنه لما كان الموجودُ خارجاً هو الأوَّلَ جعلوه مصبَّ التكليف ، بخلاف الثاني ، فإنه أمرٌ اعتباري .

[الكسبُ يطلق على المعنى المصدري والحاصلِ بالمصدرِ]

ثم الكسبُ يطلق بمعنى المكسوب[٢] ؛ وهو الفعلُ بالمعنى الحاصلِ بالمصدر ، وعلىٰ تعلُّق القدرة الذي هو جهةُ مدخليَّةِ العبد في الفعل ، وليس هو من التأثيرِ في شيء ، بل هو مجرَّدُ مقارنةِ قدرته له .

نعم ؛ تسندُ الأفعال للعبد حقيقةً في الظاهر بناءً عليه .

فالحاصلُ : **أن فعلَ العبد تعلَّقَتْ به قدرتان** :

---

(١) **يعني** : المكسوب الذي يتصف به العبد ؛ فيقال مثلاً : مصلٍّ ، صائمٌ ، وهـٰذا تمثيل للفعل والترك ، وإنما قال : (الحركات والسكنات) لأن فعل العبد لا يتعلق بالجسم ولا بالجوهر .

(٢) **أراد** : يطلق على المكسوب .

إحداهما : قدرةُ المولىٰ ، وتعلُّقُها تعلُّقُ تأثير ، ويقال له : **خَلْقٌ** .

والثانية : قدرةُ العبد ، وتعلُّقُها تعلُّقُ مقارنة ، ويقال له : **كسبٌ** .

[الفرقُ بين الخالق والمكتسِبِ]

والفرقُ بين الخالق والمكتسِب :

ـ أن الخالق لا يحتاجُ لآلة[1] ، والكاسبَ يحتاج لها .

ـ والكاسبَ يقعُ الفعل في محلِّ قدرته ، والخالقَ يقعُ منه الفعلُ لا في محلِّ قدرته .

ـ والكاسبَ لا يستقلُّ بالفعل عن الخالق ، بخلافِ العكس .

[إبطالُ القولِ بالتولُّدِ]

إن قلتَ : إذا حرَّكَ إنسان يدَهُ فقطع عُضْوَ شخص[2] . . فالقطعُ ليس مكسوباً ؛ لكونه ليس في محلِّ القدرة ، وإنما المكسوبُ : الحركاتُ والسكنات التي يقدر العبدُ علىٰ تركها[3] ، وأما القطع فلا يقدرُ علىٰ دفعه بعد الحركة ، وإذا لم يكن مكسوباً له فكيف يؤاخذُ به ؟

---

(١) قال العلامة الأمير في « حاشيته علىٰ إتحاف المريد » (٢/٩٦) : (**واعلم** : أن خلق الله ليس بآلة ، خلافاً لقول ابن عربي : للعبد آلة ، والعبد آلةٌ لفعل الربِّ) .

(٢) **يعني** : وهو مريدٌ لقطعه أو غيرُ مريد ؛ إذ لا يتوقَّف الكسب على الإرادة ، بل المتوقِّف عليها هو الثواب والعقاب ، ألا ترىٰ أنه لو قتل خطأً رُتِّبت عليه الكفارة مع انتفاء وجود إرادة القتل ؟! وسيأتي تحقيق ذلك عن « شرح العقيدة الكبرىٰ » .

(٣) **يعني** : بالنظر إلىٰ قدرته الحادثة ، فخرجت أفعاله الاضطرارية ، ومع هـٰذا هناك فرق بين الفعل مع الذهول وبين الحركات الاضطرارية لا يخفىٰ .

قلتُ : لأنه ناشئٌ عن فعله وكسبه .

إن قلتَ : هـٰذا اعتزالٌ ، وقولٌ بالتولُّد .

قلنا : التولُّد الاعتزاليُّ : هو التولُّدُ في الإيجاد والاختراع ؛ كقولهم : إن العبد أوجدَ الحركة مباشرةً ، والقطعَ تولُّداً ، وما قلناه تولُّدٌ في الكسب ، ولا محذورَ فيه[1] .

[عودةٌ إلىٰ تعريفِ الكسبِ]

وما علمتَهُ من أن الكسب تعلُّقُ القدرة هو ما نصَّ عليه السنوسيُّ وغيره[2] ، ولـٰكن إذا كان السببُ الأصلي هو تعلُّقَ الإرادة علىٰ ما علمت آنفاً . فالأنسبُ أنه هو الكسبُ ، لا تعلُّقُ القدرة[3] .

---

(١) **حاصلُهُ** : أن المعتزلة قسموا أفعال العباد إلىٰ مباشرة وتولُّد ؛ فالمباشرةُ : إيجاد القدرة الحادثة عندهم المقدورَ بغير واسطة ؛ كحركة ركوعه في الصلاة مثلاً ، والتولُّدُ : إيجادها الحادثَ بواسطة مقدور آخرَ لها ؛ كالمثال هنا ؛ إذ حركة اليد مقدورة بالمباشرة ، وقطع العضو مقدور بالتولُّد .

ولا خفاء أن هـٰذا باطلٌ علىٰ قواعد أهل الحق ؛ إذ لا مؤثِّرَ إلا الله تعالىٰ ، ولـٰكن كما قالوا بكسب المقدور الأول دون تأثير فيه قالوا بكسب المقدور الثاني ولو بالتولُّد ظاهراً ودون تأثير فيه أيضاً ، وانظر إبطال التولد في « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٤٧٠) .

(٢) انظر « شرح العقيدة الصغرىٰ » (ص٢٢٠) ، وعبارته : (الاقتران والتعلق لهـٰذه القدرة الحادثة بتلك الأفعال من غير تأثير لها أصلاً . . هو المسمَّىٰ في الاصطلاح وفي الشرع بالكسب والاكتساب) .

(٣) **وعليه** : فالكسبُ : تعلُّقُ إرادة العبد بفعله ، **وكأنه اختار هـٰذا التعريف لتصحيح الثواب والعقاب** ، وقد صرتَ خبيراً بأن **إرادة العبد** فعلٌ لله تعالىٰ ؛ لكونها من جملة الأعراض الممكنة الحادثة ، ووصفٌ للعبد ؛ لأنه بها يريد ـ أو تظهر إرادته ، أو إرادة الله فيه ـ=

ولذلك قال ابنُ العربي في « الفتوحات المكية » : (**الكسبُ** : تعلُّقُ إرادة الممكن بفعلٍ ما دون غيرِهِ ، فيتوجَّهُ الاقتدار الإلـٰهي عند ذلك التعلُّقِ فيُسمَّىٰ ذلك كسبَ المكلَّف)[1] .

وأطلق السعدُ الكسبَ علىٰ مجموع التعلُّقينِ فقال : (**وتحقيقُهُ** : أن صرْفَ العبد قدرتَهُ وإرادته إلى الفعل . . **كسبٌ** ، وإيجادَ الله تعالى الفعلَ . . **خلقٌ**)[2] .

ولـٰكنَّ التحقيقَ : إنما هو صرفُ الإرادةِ فقط[3] .

ومعنىٰ صَرْفِ القدرة : جعلُها متعلقةً بالفعل ، وذلك الصرفُ يحصلُ بسبب تعلُّقِ الإرادة بالفعل ؛ أي : أن تعلُّقَ الإرادة يصيرُ سبباً عادياً لأن يخلقَ اللهُ في العبد قدرةً متعلقة بالفعل ، وأما اختيارُ العبد فهو تعلُّقُ إرادته .

[الفرقُ بين الاختيار والإرادة عندَ الحادثِ]

نعم ؛ قيل : فرقٌ بين الإرادة والاختيار ؛ بأن الإرادة تتعلَّقُ بالمراد ، والاختيارَ به مع ملاحظةِ ما للطرف الآخرِ ، فكأنَّ المختارَ ينظرُ إلى الطرفينِ

= ولا يفعل ، وإلا عُلِّلَ فعله بفعله ، ويتسلسل ، وهو باطلٌ ، ولـٰكنَّ حدَّ الإمام السنوسي وجمهور الأشاعرة للكسب بكونه تعلُّقَ القدرة الحادثة بمقدورها . . أعمُّ وأشمل ؛ ليدخل فعله الذي ليس فيه إرادة ؛ إذ هو صفة له شاء أم أبىٰ ؛ ألا ترىٰ أن أفعاله الاضطرارية متَّفقٌ علىٰ أنها من فعله سبحانه ، ومتفقٌ علىٰ أنها من صفة العبد ؟!

(١) الفتوحات المكية (١/ ٤٢) ، وفيه : (فيوجده) بدل (فيتوجه) .

(٢) انظر « شرح العقائد النسفية » (ص ٢٢٠) .

(٣) كأنه تدقيقٌ في ذاك التحقيق ، وكأنه رأىٰ أن تعلق القدرة لا يتأتَّىٰ إلا بعد تعلُّق الإرادة .

ويميلُ إلىٰ أحدهما[1] ، والمريدَ ينظر إلى الطرف الذي يريدُهُ ولو ابتداءً[2] ، فحينئذٍ كلُّ اختيار إرادةٌ ، وليس كلُّ إرادة اختياراً ؛ لانفرادها في ملاحظةِ الطرف الواحد ابتداءً .

وقولنا : (ويميلُ إلىٰ أحدهما) ؛ أي : ويقصدُ أحدَهما .

وقولنا : (ينظر إلى الطرفينِ) ؛ أي : يدركُ الطرفينِ .

[تحريجةٌ : أفيكونُ مريدٌ غيرَ مختارٍ ؟]

فإن قلتَ : فعلىٰ هـٰذا لا يكون ملاحظُ الطرفِ الواحد الموجَّهِ القصدُ إليه فاعلاً مختاراً ، مع أنه فاعلٌ مختار قطعاً .

قلتُ : لعل هـٰذه التفرقةَ بالنظر للغةِ ، لا للاصطلاح ، وإلا فهو فاعلٌ مختار قطعاً ، فتدبَّرْ .

قال في « شرح الكبرىٰ » : (وقد يكون الكسب بغير اختيار ؛ وذلك حيث يقعُ الفعلُ مع الذهول أو الغفلة ، ومع ذلك يحصلُ الفرقُ بينه وبين حركةِ الاضطرار[3] ، فالمكتسِبُ أعمُّ من المختار كما بيَّنَهُ المقترَح في « شرح إرشاد إمام الحرمين ») انتهىٰ بالمعنىٰ[4] .

---

(١) قوله : (الطرفين) ؛ أي : الفعل والترك ، فالمختار يلاحظهما ، والمريدُ يلاحظ الذي يريده فقط .

(٢) يعني : لا ينظر إلى الحالة الثانية عقب إرادته التي قد يقع فيها ملاحظةُ ما أراده أو تركه ، وهـٰذا كله باعتبار الحادث ؛ إذْ مولانا سبحانه وتعالىٰ عالم بالطرفينِ ، ورجَّح بإرادته وقوع أحدهما .

(٣) لكون الفعل مع الذهول من مقدور القدرة الحادثة .

(٤) انظر « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٤٥٤) ، و« شرح الإرشاد » (ص٣٥٧) .

وهو على المشهور في الكسب[١] ، أما على ما قلناه ؛ من أن الكسب تعلُّقُ الإرادة . فليس ذلك مكتسَباً[٢] ، فمِنْ ثَمَّ لا يُكلَّفُ به ، فهو كفعل المجنونِ والنائم .

وأمّا الضمانُ به : فلأن الضمانَ من قبيل خطابِ الوضع[٣] ، لا التكليفِ[٤] ، على ما هو موضَّحٌ في غير هٰذا المحلِّ[٥] .

[الجزءُ الاختياريُّ ومحلُّهُ]

وأما الجزءُ الاختياريُّ[٦] : فهو منسوبٌ للاختيار الذي هو الإرادةُ على

---

(١) **يعني** : أن الكسب هو مقارنة القدرة الحادثة للفعل وتعلُّقُها به .

(٢) **يعني** : فليس الفعل مع الذهول والغفلة مكتسَباً ؛ لانتفاء إرادة فعله .

(٣) **هٰذا جوابٌ لسؤال قد يقع** : إن لم يكن فعل الغافل مكلَّفاً به فلِمَ وجب الأرشُ ودية القتل الخطأ وغيرُ ذلك ؟

(٤) فلا يقال للفعل : إنه حرام ، أو مكروه ، أو مباح ، أو مندوب ، أو واجبٌ ؛ إذ خطاب الوضع راجع إلى جعل الشيء سبباً ، أو شرطاً ، أو مانعاً ، أو صحيحاً ، أو فاسداً ، وهٰذا الجعل لا يُطلب أو يباح ، بل المطلوب هو إدراك هٰذا الجعل الذي خصَّهُ به الشارع والعملُ بمقتضاه ؛ فلا يصلي مثلاً إلا بعد دخول سبب الصلاة الذي هو الوقت ، وبعد استقبال القبلة الذي هو أحد شروطها ، وألا تكون حائضاً ؛ لكون الحيض مانعاً ، وصحةُ العقد عند استيفاء شروطه وأركانه ، وفاسدُهُ عند عدم استيفائها .

(٥) انظر « البحر المحيط » (١/٣٠٥) ، فقوله تعالى : ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ ﴾ [الإسراء: ٧٨] ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » .. مشتملٌ كلٌّ منهما على أمرين : وجوبُ إقامة الصلاة بعد دلوك الشمس ، وجعلُ دلوكها علامةً على وقت الوجوب ، ووجوبُ الصيام بعد رؤية هلال رمضانَ ، والفطرِ بعد رؤية هلال شوالٍ ، وجعلُهما علامةً على وقت هٰذا الوجوب ، وكلاهما من الشارع سبحانه ، ولٰكن أحدهما بالطلب هنا ، والآخر بالجعل .

(٦) **أراد به هنا** : الكسب بعينه ، **وبه تعلم** : أن الكسب اعتبارٌ لا وجود له ، نعم ؛ قال=

ما علمت آنفاً ما هو ، فهو الكسبُ ؛ أعني : مقارنةَ القدرة للفعل ، ونسبتُهُ للاختيار لأنه ـ أي : الجزءَ ـ مسبَّبٌ عن الاختيار ؛ علىٰ ما مرَّ من أن العبد إذا أراد شيئاً أوجدَهُ اللهُ تعالىٰ مع القدرة مقترنينِ ، وعلىٰ هـٰذا فلا يقال : (إنه مخلوقٌ) ؛ لأنه أمرٌ اعتباري ، وقد علمت في طالعةِ « الرسالة » : أن الأمور الاعتباريةَ لا تتعلَّق بها القدرةُ[1] ، **ومحلُّهُ**[2] : قدرةُ العبد ؛ أي : إنه صفةٌ ثابتة لها باعتبار الفعل ؛ لأنه مقارنتُها للفعل[3] .

ولا يلزم قيامُ العَرَضِ بالعَرَضِ ؛ لما تلوناه عليك هناك أيضاً من أن ذاك في معنيينِ وجوديينِ[4] .

إن قلتَ : ظاهرُ قولهم : (للعبد جزءٌ اختياري) : أن العبد كلٌّ[5] ، مركَّبٌ من هـٰذا الجزءِ مع شيءٍ آخرَ ، فما معنىٰ ذلك ؟ وما هو الجزءُ الثاني ؟

قلتُ : **تسمَّحوا في إطلاق الجزئية ، والنسبة المأخوذةُ من اللام في**

= متأخِّرو الماتريدية بالجزء الاختياري ، وقالوا باعتباره أيضاً ، لـٰكن أثبتوا لهـٰذا الجزء تأثيراً خارجياً هو الاختيار ، وهو ما لا يوجد عند متقدِّميهم ، **فهو قولٌ مرغوب عنه** ، وبيَّن شيخ الحنفية العارف النابلسي في « تحقيق الانتصار » (ص ٨٥ ، ١٠١ـ١٠٢) **أن هـٰذا الذي قاله المتأخرون غير مرضيٍّ** ، وأن القصد والاختيار كيفية نفسانية لها وجود اعتباري ، وليس هـٰذا القصد محض اعتبار ؛ إذ لو كان كذلك لما أحسَّت به النفس .

(١) انظر (ص ٢٣٩) .

(٢) **يعني** : هـٰذا الجزء الاختياري .

(٣) **يعني** : إن عرَّفنا الكسب بكونه تعلُّق القدرة الحادثة بالفعل ، ولـٰكن سبق أن التحقيق هو تعلُّقُ الإرادة بالفعل . انظر (ص ٢٤٩) .

(٤) انظر (ص ٢٣٨ ، ٢٤٢) .

(٥) **يعني** : مؤلَّفاً من أجزاء ، والمراد بالعبد هنا : النفس ، لا البدن .

قولهم : (**للعبد**) **لأدنىٰ ملابسةٍ** ، **والمرادُ** : أن للعبد حالةً منسوبةً للاختيار ؛ وهي تعلُّقُ قدرته بأفعاله ، وحالةً منسوبةً للاضطرار ؛ وهي تعلُّقُ قدرة الله تعالىٰ وإرادته بأفعالِ العبد .

ويصحُّ أن يكون المرادُ بالجزء الاختياري : نفسَ الحركات الاختيارية ؛ أي : أن للعبد صفةً اختيارية ظاهراً ؛ وهي فعلُهُ الذي يقعُ باختياره ، لا ما يقعُ اضطراراً ؛ كحركةِ المرتعش .

وعلىٰ هـٰذا : يكون الجزءُ الاختياري من الموجودات[1] ، ويتعلَّق به الخَلْقُ ، **ومحلُّهُ** : ما قامَ به من ذات العبد ؛ كاليد مثلاً إذا حرَّكَها ، والرِّجْلِ إذا حرَّكَها ، وهـٰكذا .

ويصحُّ أن المراد به : القدرةُ التي بها الشيء المختار ، أو الإرادةُ التي بها ترجيحُهُ ، وقد علمت كلّاً ومحلَّهُ .

وعلى الأخير حيث فَسَّرْتُ الاختيارَ كان من نسبة الشيء إلىٰ نفسه مبالغةً ، علىٰ ما هو مشهور في أحمريٍّ[2] .

ويصحُّ أن يُرادَ به : العقلُ الذي يُميَّزُ به ما يحسنُ اختياره وما يقبحُ ، وهو مخلوقٌ أيضاً ، وفي كون محلِّهِ القلبَ أو الدماغ خلافٌ مشهور .

---

(١) **يعني** : على القول بأن الجزء الاختياري هو نفس الحركات الاختيارية .

(٢) فالياء في (أحمري) ليست للنسبة ، بل للمبالغة في وصف الحمرة ، ومثله : (دوَّاري) ، ومثل الياءِ التاءُ في قولهم : (راوية) و(نسَّابة) و(علَّامة) .

تنبيه

[علىٰ أنَّ جميعَ أفعالِ الحيواناتِ علىٰ هـٰذا التفصيلِ]

قال الخياليُّ : (**ويجبُ أن يُعلَمَ** : أن جميع أفعال الحيوانات علىٰ هـٰذا التفصيل من المذاهب ، إلا أن بعض الأدلَّةِ لا يجري إلا في المكلَّفِ ، فلذلك خصُّوا العبادَ بالذكر) انتهىٰ[1] .

ويقوِّيه : قولُهم في الحيوان : متحرِّكٌ بالإرادة[2] .

وأما مَنْ قال : (الإرادةُ من خواصِّ العقلاء) . . فلعله عَنَى الإرادةَ الكاملة[3] .

[تنزيلُ ما تمَّ تمهيدُهُ علىٰ سؤالِ السائلِ]

إذا علمتَ هـٰذا كلَّهُ : فقول هـٰذا المؤلِّفِ[4] : (**ذهب طائفةٌ من أهل السنَّة إلىٰ أن قدرة العبد شرطٌ**) . . صحيحٌ ؛ لما علمتَ أنه كلامُ الجمهور ،

---

(١) انظر « حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد النسفية » (ص١٤٧) ، فهي كأفعال المكلفين مع انتفاء التكليف ، وإنما صاروا لذلك حتىٰ نفرِّق بين الحركات الاضطرارية الواقعة لها والاختيارية ، وإلا ساوينا بينهما ، وهو مكابرة وعناد للمشاهد .

(٢) وهـٰذا علىٰ أن الكسب هو تعلُّق الإرادة بالفعل ، لا القدرة ، ومن اشترط العقل ـ كالحليمي في « المنهاج في شعب الإيمان » (١/ ٢٣١) ـ فيرىٰ أن لا كسبَ لغير المكلَّف ، وأن أفعال الحيوانات كلَّها اضطرارية .

(٣) **يعني** : القصدَ ، لا مطلقَ الاختيار ، وقد يقال : هـٰذا التعريف للمناطقة التابعين فيه للفلاسفة ، وأهلُ الشرع لا يقولون بتدقيقاتهم . انظر « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » (١/ ٢٨٤) .

(٤) **يعني** : المارَّ ذكره في السؤال . انظر (ص ٢٣٢) .

خلافاً لصاحب « التبصرة »[1] ، وقد علمتَ أنه غير مناسبٍ ، وأن الأليق بالشرطيةِ أو السببية الإرادةُ .

وقوله : (**لتأثيرِ المؤثِّرِ**) ؛ يعني : اللهَ تعالىٰ (**في فعله وإيجاده**) ؛ أي : لفعل العبدِ . . يلزمُ عليه ظرفيةُ الشيء في نفسه .

ويجابُ :

بأن العبارة علىٰ حذف مضاف ؛ أي : في متعلَّق فعله وإيجاده .

أو أنه أطلقَ المصدر وأراد اسمَ المفعول[2] .

أو أنه تجريدٌ مبالغةً[3] ؛ علىٰ حدِّ : ﴿لَهُمْ فِيهَا دَارُ ٱلْخُلْدِ﴾ [فصلت : ٢٨][4] .

أو المرادَ : فعلُ العبد بالمعنى الحاصل بالمصدر .

و(**إيجادِهِ**) : عطفٌ علىٰ (**تأثير**) عطفَ تفسير .

وقوله : (**على الاختلافِ بينهما في أنه : هل** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : (في جوابِ : أنه هل . . .) ؛ أي : فيما هو الجوابُ الصحيح عن هٰذا الاستفهام .

قوله : (**فمالَ إلى الثاني الأشعريُّ**) ؛ أي : وهو أنه لا دَخْلَ له . . ليس بصحيحٍ ؛ لما علمتَ أن له دَخْلاً قطعاً بالسبب أو الشرط العاديينِ .

---

(١) الذي جعله علَّة . انظر (ص٢٥٩) .

(٢) فيصير التقدير : في مفعول العبد ؛ يعني : الذي هو الحركات والسكنات .

(٣) **يعني** : فعل الله هو فعل العبد نفسه ، ونُسِبَ للعبد لكونه محلاً له ؛ نحو : (مات زيدٌ) ، **والتجريد** : هو أن يُنتزَع من أمر ذي صفة آخرُ مثله فيها ؛ مبالغةً لكمالها فيه ؛ نحو قولهم : لي من فلانٍ صديقٌ حميم . انظر « المختصر شرح تلخيص المفتاح » (ص٧٠٩) .

(٤) فالجحيم نفسُها هي دارُ الخلد ، لا أنه استعار أو شبَّهَ ؛ إذ التجريد من علم البديع ، لا البيان .

وقد صدَّرَ هو به في كلامه[1] .

نعم ؛ لا يقالُ : (إن له تأثيراً أصلاً) ، فلعل هـٰذا مرادُهُ بنفيِ المدخليَّةِ ؛ أي : لا مدخلَ له غيرُ ما تقدَّمَ .

وقوله : (وإلى الأول الماتريديُّ) ؛ أي : أن له مَدْخلاً ، وهو الاختيار والإرادة اللذانِ هما غيرُ مخلوقينِ لله تعالىٰ علىٰ ما يدلُّ عليه آخرُ كلامه ، ويأتي ما فيه .

وقوله : (إن الله خلقَ في العبد قدرةً واختياراً) ؛ أي : إرادةً ، والعطف مغايرٌ ، وقوله : (في العبدِ) مجملٌ ، وقد مرَّ تفصيلُ محلِّ كلٍّ منهما[2] .

وقوله : (ثم أوجدَ فعلَهُ) ثُمَّ : للترتيب الذكري ، أو الرُّتْبيِّ باعتبار التعقُّل ، لا باعتبارِ الواقع[3] ، وإلا نافىٰ قولَهُ بعدُ : (مقارناً) ، وقد مرَّ إيضاحُ ذلك[4] .

وقوله : (قال الماتريديُّ . . .) إلىٰ قوله : (فوافقَ الأشعريَّ) في ذلك كلامٌ مجمل ؛ إذ ظاهرُهُ : أن الماتريدي والأشعري يتَّفقانِ من كلِّ وجه في القضاءِ والقدر ، وقد بيَّنَّا لك في صدر المجموع : أن القَدَرَ من وظيفة القدرة عند الأشعري ، ومن وظيفة التكوينِ عند الماتريدي[5] .

---

(١) حيث قال : (ذهب طائفة من أهل السنة إلىٰ أن قدرة العبد شرطٌ . . .) . انظر (ص ٢٣٢) .

(٢) انظر (ص ٢٦٠ ، ٢٧٢) .

(٣) إذ الواقع هو المقارنة ، فلذا جعل (ثم) للترتيب في الذكر .

(٤) انظر (ص ٢٣٤) .

(٥) انظر (ص ٢٣٥) .

فالمرادُ : توافقا في مطلقِ أنها بقضاءٍ وقَدَرٍ .

وقوله : (**الاختياراتِ الجزئيةِ والإراداتِ القلبيةِ**) العطف للتفسير ، والقيدانِ لبيان الواقع ؛ لأن الاختياراتِ القائمةَ بالعبد ليست إلا جزئيَّةً قائمة بقلبه ؛ أي : اللطيفةِ الربانية المتعلِّقةِ به .

وقوله : (**القائمةِ بالعبادِ**) ؛ أي : بقلوبهم كما وضَّحناه .

وقوله : (**فقالَ : إنها لعدمِ كونِها موجودةً . . .**) إلىٰ آخره : ليس بصحيحٍ ، بل إرادةُ العبد واختياره موجودانِ في الخارج قطعاً ، يصحُّ عقلاً رؤيتُهما لولا المانعُ العاديُّ ، فهما مخلوقانِ لله تعالىٰ كغيرهما من الموجودات علىٰ ما أعلمناك[1] .

فإن أراد هـٰذا القائلُ بالموجود : ما حَسَّ به بالفعل[2] . . لزمَهُ أن علمَنا بل وعلمَ الله تعالىٰ وصفاتِهِ وكلَّ ما حُجبنا عنه . . غيرُ موجود ! وكفىٰ بذلك ضلالةً .

علىٰ أن قصده : إثباتُ شيءٍ له مدخلٌ عند الماتريدي ، وحيث كانت عدميةً فليس من العبد حينئذٍ شيءٌ .

وأيضاً : حيث كانَتْ ليست مخلوقةً للعبد كما أنها ليسَتْ مخلوقةً لله تعالىٰ . . فما معنىٰ كونِها مَدْخلاً ناشئاً من العبد ؟!

وبالجملةِ : هـٰذا كلامٌ لا يستقيم .

---

(١) انظر (ص ٢٥٣) .

(٢) **يعني** : شاهده وأدركه بحواسِّهِ الخمس ، وجاء بالفعل (حَسَّ) ثلاثياً علىٰ غير المشهور ، ولـٰكنه صحيح ، واشتهر اشتقاق اسم الفاعل منه علىٰ وزن (فاعِل) ، فقالوا : حاسَّةُ السمع والبصر . . . إلىٰ آخره .

نعم ؛ قد علمت أن بعضهم قال : توجيهُ الإرادةِ وصرفُها ليس بجعْلِ جاعل ، وعلمت أنه لا يخلِّصُهُ كلَّ الخلوص من الجبر[1] .

وقوله : (**كما قالَ الأشعريُّ حتىٰ يرد عليه. . .**) إلىٰ آخره : قد علمتَ أن له مدخلاً عادياً حتىٰ عند الأشعريِّ ، وأن كونه كاسباً صحيحٌ ، **وأنه مختارٌ ظاهراً** ، **مجبورٌ باطناً** ، وأنه لا محذورَ في الجبر الباطني ، بل هو لازمٌ كغيره ولا بدَّ ، كما أوضحناه[2] .

وقول السائل : (**فهل ما ذُكِرَ في المؤلَّفِ المذكور صحيحٌ ؟**) .

جوابه : أن بعضَهُ صحيحٌ ، وبعضَهُ غيرُ صحيح علىٰ ما تبيَّنَ .

وقوله : (**وما الفرقُ بين الماتريديِّ. . .**) إلىٰ آخره : قد علمت أنه لا فرقَ ، وأن الجزءَ الاختياريَّ يصحُّ تفسيره بتفاسيرَ متعددةٍ .

وعلمتَ ما يتعلَّقُ به علىٰ كلِّ تفسير من حيث الخَلْقُ والمحلُّ[3] .

وكان ينبغي لهـٰذا السائل أن يسألَ عن حقيقته أوَّلاً ؛ ليتصوَّرَهُ ، ثم يبحثَ عن أحكامه .

وفي هـٰذا القدرِ كفايةٌ لِمَنْ كان له قلبٌ أو ألقى السمعَ وهو شهيد .



---

(١) هـٰذا غمزٌ علىٰ متأخِّري الماتريدية الذين قالوا بأن الجزء الاختياري اعتبارٌ لا تتعلق بإيجاده القدرة القديمة ، وهو أقرب لقول المعتزلة ، علىٰ أن متقدمي الماتريدية مذهبهم كمذهب الأشعري في هـٰذه الحيثية حَذْوَ القُذَّة بالقُذَّة .

(٢) انظر (ص ٢٦٢) .

(٣) انظر (ص ٢٧٢) .



خاتمة النسخة (أ)

والحمدُ لله وحدَهُ .

وصلَّى الله وسلَّمَ علىٰ محمدٍ وآله وصحبه أجمعين .

كتبَهُ العبدُ الذليل حجازي عبد المطلب .

خاتمة النسخة (ب)

والحمدُ لله وحدَهُ .

وصلَّى الله علىٰ سيِّدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلَّمَ تسليماً كثيراً دائماً إلىٰ يوم الدين .

وافق الفراغ قُبيل غروب الثلاثاء في ربيع الثاني سنة (١٢١٧هـ) سبعة عشر ومئتين وألف ، بكتابة محمد يحيى الأُشْبُولي الشافعي مصلياً ومسلماً ومستغفراً ، والحمد لله علىٰ نعمه كلما ذكره الذاكرون وغفل الغافلون .